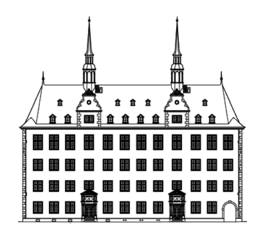
Sara Mehlmer

Grenzleben in Ceuta und Melilla

Perzeption und Praktiken der Differenzierung um 1860






V&R

Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Herausgegeben von
Johannes Paulmann und Nicole Reinhardt

Band 272

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Grenzleben in Ceuta und Melilla

Perzeption und Praktiken der Differenzierung um 1860

von

Sara Mehlmer

Vandenhoeck & Ruprecht

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Die Publikation wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds für
Monografien der Leibniz-Gemeinschaft gefördert.

Zugleich Diss. Johannes Gutenberg-Universität Mainz (2022).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über https://dnb.de abrufbar.

Coverabbildung: Ansicht von Melilla (Holzstich, Künstler unbekannt, 1860).
Quelle und Bildrechte: JoanKeops/Wikimedia Commons,
URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Melilla_1860.jpg, CC BY-SA 4.0.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: Hubert & Co, Ergolding
Printed in the EU.

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 0537-7919 (print)
ISSN 2197-1048 (digital)
ISBN 978-3-525-30298-9 (print)
ISBN 978-3-666-30298-5 (digital)

Für Gabriel

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Inhaltsverzeichnis

https://doi.org/10.13109/9783666302985

https://doi.org/10.13109/9783666302985

https://doi.org/10.13109/9783666302985

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Danksagung

Es heißt immer, es brauche ein ganzes Dorf, um ein Kind großzuziehen. Ich würde behaupten, Ähnliches gilt auch für eine wissenschaftliche Arbeit, zumindest für die meinige. Diese Arbeit wäre ohne die Unterstützung zahlreicher Menschen sicherlich so nicht möglich gewesen, meine Dankbarkeit gilt ihnen allen, auch wenn ich mich im Folgenden auf einige wenige beschränke:

In erster Linie möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) sowie der Emmy Noether-Forschungsgruppe »Glaubenskämpfe: Religion und Gewalt im katholischen Europa, 1848–1914« danken, die diese Arbeit überhaupt erst möglich gemacht haben.

Des Weiteren danke ich den zahlreichen Archivarinnen und Archivaren, darunter unter anderem Vicente Moga Romero aus Melilla sowie José Luis Gómez Barceló aus Ceuta, die mir bei den Recherchen zu meiner Arbeit stets mit Rat und Tat zur Seite standen.

Meine Doktormutter Eveline G. Bouwers war mir mit ihrem Scharfsinn, ihrer Hartnäckigkeit und ihrer bewundernswerten Strukturiertheit stets Mentorin und Vorbild. Ihre unerschütterliche Überzeugung, dass meine Arbeit fertig werden würde, motivierte mich immer wieder aufs Neue. Für all das gebührt ihr mein aufrichtigster Dank.

Darüber hinaus möchte ich Johannes Paulmann und dem gesamten Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz danken, das mir immer wieder den »Blick über den Tellerrand« abverlangte und mir dadurch nicht nur unzählige Einsichten ermöglichte, sondern mich auch gesunde Skepsis angesichts des trotz allem doch immer begrenzten eigenen Horizonts lehrte.

Ein großes Dankeschön geht auch an das Redaktionsteam des IEG, vor allem an Vanessa Weber, Christiane Bacher und Friederike Lierheimer, für die kompetente Unterstützung bei der Publikation dieser Arbeit.

José Manoel Núñez Seixas danke ich von Herzen für das Vertrauen in mich und meine Arbeit und für die schöne und lehrreiche Zeit in München. Auch Matthias Schnettger gilt mein Dank für sein Vertrauen sowie für viele wertvolle und weiterführende Anregungen und Gedanken, die mir bei der Überarbeitung der Arbeit sehr geholfen haben.

Die stillen Stunden des Forschens und des Schreibens wurden immer wieder durch fachliche und freundschaftliche Gespräche bei Mittagessen und Kaffee bereichert. Mein Dank hierfür gilt allen (ehemaligen) Kolleginnen und Kollegen des IEG, darunter vor allem Péter Techet, Thomas Weller, Esther Möller und Pol

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Dalmau. Danke für eure wissenschaftliche Expertise, eure Wertschätzung und eure Freundschaft.

Ohne meine Freunde wäre ich unweigerlich regelmäßig verzweifelt. Ihnen danke ich für viele Stunden mit und ohne Geschichte, für ihr Interesse, ihre kritischen Fragen und ihren Humor. Insbesondere danke ich meinem Freund Fuad Alidoust, der mir Inspiration und Vorbild war.

Mein Mann Gabriel Mehlmer, meine Kinder Sophie, Matilda und Lina sowie meine Eltern Beatrix Mehlmer und Markus Höffer-Mehlmer bekamen alle Hochs und Tiefs dieser Arbeit wohl immer am deutlichsten zu spüren. Ich danke euch von ganzem Herzen für eure Geduld, euren Sanftmut und euren Rat. Durch euch wurde das Komplizierte einfacher, die Last leichter und die Freude größer. Danke.

Als mich meine Familie nach der Disputation in Empfang nahm, war die erste Frage meiner Töchter: »Bist du jetzt endlich fertig?«. Liebe Sophie, liebe Matilda, liebe Lina, ja, jetzt bin ich fertig.

Mainz, den 15. Mai 2024

Sara Mehlmer

1. Einleitung: Religion am Rande – Grenzleben in Ceuta und Melilla zwischen Aggression und Interaktion, um 1860

1.1 Hinführung und Fragestellungen

> Eine Entfernung von 100 Ellen trennt den Koran vom Evangelium, die Nachbarn klagen sich gegenseitig des Unglaubens an, verabscheuen sich heftig und töten sich gegenseitig im Namen Gottes. Die Tiere in beiden Territorien singen und jaulen ohne Unterschied; allein die Menschen, vom Glauben geleitet, sprechen und handeln auf unterschiedliche Art und Weise; und die Ewigkeit erwartet die einen mit dem Himmelreich, die anderen mit der Hölle: eine enorme Entfernung, deren äußerste Enden nur die Philosophie ermessen kann[1].

Mit seiner düsteren Beschreibung des Grenzlebens zwischen Spaniern und Marokkanern aus dem Jahr 1846 scheint der spanische Gouverneur einer kleinen spanischen Enklave im Norden Marokkos das zu bestätigen, was der französische Wissenschaftler Alexandre Joly auch ein Jahrzehnt später noch konstatierte: Die unmittelbare Nachbarschaft von Spaniern und Marokkanern, gepaart mit fundamentalen religiösen Unterschieden und einem »Fanatismus« auf beiden Seiten müsse zwangsläufig zu (religiöser) Gewalt zwischen den Nachbarn führen[2]. Die Tatsache, dass der *moro*[3] seit der christlichen (»Rück-«)Eroberung[4] der Iberischen Halbinsel auf spanischer Seite als traditioneller Gegenspieler des katholischen Spa-

---

1 »Cien varas de distancia dividen el korán del Evangelio, la miseria del poder y el estado de naturaleza de una plaza sitiada; los convecinos mútuamente se acusan de infieles, furiosos se aborrecen, y en nombre de Dios se matan. Cantan y aullan los animales de ambos territorios sin distinguirse; tan solamente los hombres, por conciencia dirijidos [sic], hablan y obran de una manera diversa; y la eternidad espera á unos con la gloria y á los otros con el infierno: espantosa distancia, cuyos estremos solo la filosofia puede medir«. Francesco Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa del Peñon Veléz de la Gomera, Valencia 1846, S. 18f.

2 Alexandre Joly, Historia crítica de la guerra de Africa en 1859–60, Madrid 1910, S. 13.

3 Zur vielschichtigen Bedeutung des Begriffs *moro* vgl. Kap. 1.4.2.

4 Der Begriff *reconquista* entstand Ende des 18. Jahrhunderts als Äquivalent zur zuvor gängigen Bezeichnung *restauración*, womit die »Wiederherstellung« des christlichen Westgotenreichs gemeint war. Vgl. Patricia Hertel, Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, München 2012, S. 45 sowie allgemein zur *Reconquista* Martín Ríos Saloma, La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI–XIX), México 2011.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

nien dargestellt wurde, den es im Inneren zu bekämpfen und gegen den es sich nach außen zu verteidigen galt[5], befeuerte diese These zusätzlich.

Der Katholizismus galt seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert als Kern des spanischen Staates – nicht nur im Sinne einer katholischen Monarchie, sondern seit dem 19. Jahrhundert auch im Sinne einer katholischen Nation[6]. Dabei definierte sich der spanische Katholizismus insbesondere über den Kampf gegen die andersgläubige, vor allem muslimische Präsenz auf der Iberischen Halbinsel – einen Kampf, der möglicherweise gerade aufgrund der eigenen historischen Verbindung zur muslimischen Welt umso vehementer ausgefochten wurde. Raum für (religiöse) Toleranz schien ein solches Verhältnis kaum zuzulassen. Insbesondere in und um die spanischen Enklaven in Nordmarokko, wo spanische Christen und maghrebinische Muslime in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander lebten, so die fast schon selbstverständliche Annahme europäischer Zeitgenossen, müsse die – auch gewaltsame – religiöse Abgrenzung schlichtweg zum Alltag gehören.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, anhand einer mikrohistorischen Analyse von Grenzkontakten und -konflikten in den und um die beiden größeren spanischen Enklaven Ceuta und Melilla die spanische Selbstverortung als katholische Nation und die damit zusammenhängende (gewaltsame) Abgrenzung gegenüber dem muslimischen Nachbarn in Marokko im Kontext der Anfänge des modernen spanischen Kolonialismus kritisch zu beleuchten. Es wird dabei unter anderem gefragt, welche Rolle religiöse Differenz an den Grenzen des katholischen Europa in Afrika für konkrete Begegnungs- und Konfliktsituationen spielte: Inwieweit beeinflusste die Grenzsituation als solche die Selbstwahrnehmung auf spanischer Seite? Sah man sich vor Ort als Repräsentanten und Verteidiger der katholischen gegen die islamische Religion und förderte diese Selbstwahrnehmung möglicherweise eine grundsätzliche Gewaltbereitschaft und eine stärkere Abgrenzung gegenüber dem muslimischen Nachbarn? Oder machte die Grenzlage ganz im Gegenteil sogar einen pragmatischeren Umgang mit religiöser Differenz als im spanischen Kernland notwendig, so zum Beispiel, wenn man auf Handelswaren, Informationen oder auch Arbeitskräfte aus dem muslimisch-berberischen Umland angewiesen war?

Mit der Einbeziehung epochenspezifischer Veränderungen im Spanien des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf das spanische Interesse an einer kolonialen

---

5 Vgl. Eloy Martín Corrales, La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica siglos XVI–XX, Barcelona 2002 sowie ders., El »moro«, decano de los enemigos exteriores de España: una larga enemistad (siglos VIII–XXI), in: Xosé Manoel Nuñez Seixas/Francisco Sevillano Calero (Hg.), Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI–XX), Actas del IV Coloquio Internacional de Historia Politíca, 5–6 de junio de 2008, Madrid 2010, S. 165–182.

6 Vgl. hierzu Gregorio Alonso García, La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793–1874, Granada 2014.

Beteiligung in Nordafrika einerseits sowie die – auch rechtliche – Rolle der (katholischen) Religionszugehörigkeit und deren Wandel andererseits wird die Arbeit in einen breiteren Rahmen eingebettet. Als zeitliche Orientierung dient das Jahr 1860, das mit dem Sieg Spaniens im sogenannten »Afrikakrieg« bzw. »Tétouan-Krieg«[7] (1859/60) und den daraus resultierenden spanisch-marokkanischen Verträgen als Schlüsseljahr der spanischen, aber auch generell der europäischen Präsenz in Marokko gilt[8]. Um Kontinuitäten und Diskontinuitäten herauszuarbeiten, werden sowohl die unmittelbar vorausgehenden als auch die nachfolgenden Jahre in die Analyse miteinbezogen.

Das 19. Jahrhundert in Europa war nicht nur von einem zunehmenden kolonialen Wettstreit gekennzeichnet, sondern auch von internen »Kulturkämpfen«[9] im Sinne der Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Kirche und Staat sowie um die Bedeutung der Religion im öffentlichen Leben. Auch Spanien bekam diese Auseinandersetzungen zu spüren[10], wenngleich der Katholizismus hier noch lange Zeit Staatsreligion blieb und Aspekte wie Religionsfreiheit oder Zivilehe nur sehr zögerlich Fuß fassten[11]. Inwieweit die (auch rechtliche) Funktion religiöser Zugehörigkeit und deren Wandel für das Grenzleben in den Enklaven eine Rolle spielte, wird in der Arbeit anhand spezifischer Fälle des Grenzübertritts untersucht. Zum einen liegt die Vermutung nahe, dass gerade in einer religiös-politischen Grenzsituation, wie sie um die spanischen Enklaven herrschte, das Festhalten am katholischen Glauben als Staatsreligion für die Aufrechterhaltung der Grenzordnung als essenziell

---

7 Während in der spanischen Historiographie der angesichts der geringen territorialen Ausbreitung der militärischen Auseinandersetzungen etwas übertriebene Begriff »Afrikakrieg« (*guerra de África*) teilweise immer noch verwendet wird, bevorzugen vor allem nichtspanische Autoren die Bezeichnung »Tétouan-Krieg«. Pennell spricht passend von »a border squabble blown up into a war«, Richard C. Pennell, Morocco since 1830. A history, London 2000, S. 64.

8 Zum Schlüsseljahr 1860 als Beginn der intensiven Kolonisierung des Landes durch europäische Mächte vgl. Abdellah Laroui, The History of the Maghrib. An interpretative Essay, Princeton, NJ 2015 [1977; frz. Erstausgabe 1970], S. 322. Auch Eloy Martín Corrales setzt in dem von ihm herausgegebenen Sammelband den Beginn des spanischen Kolonialismus in Marokko mit dem Ausbruch des »Afrikakrieges« an. Vgl. Eloy Martín Corrales (Hg.), Marruecos y el colonialismo español (1859–1912). De la guerra de África a la »penetración pacífica«, Barcelona 2002.

9 Den Begriff »Kulturkämpfe« verwenden Christopher Clark und Wolfram Kaiser in Ihrem Sammelband. Vgl. Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe, Cambridge, MA [4]2006.

10 Vgl. u. a. Manuel Suárez Cortina, Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808–1936, Santander u. a. 2014.

11 Vgl. hierzu u. a. José Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa en España, Madrid 2000; Emilio La Parra López, Intransigencia y tolerancia religiosa en primer liberalismo español, in: Mélanges de la Casa de Velazquez 44 (2014), H. 1: La tolerancia religiosa en la España contemporánea, S. 45–63; Abraham Barrero Ortega, Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española, in: Revista Española de Derecho Constitucional 61 (2001), S. 131–185.

empfunden wurde, was wiederum eine »Reinhaltung« desselben, im Zweifel auch mit gewaltsamen Maßnahmen, rechtfertigte. Zum anderen wäre, ganz im Gegenteil, auch denkbar, dass gerade die isolierte Lage der Enklaven ein gewisses Maß an »religiösem Pragmatismus« bedingte, der (religiöse) Grenzüberschreitungen zuließ oder sogar erst ermöglichte – auch in Gestalt der Konversion.

Der Anthropologe Josep Lluís Mateo Dieste hat in einer umfangreichen Arbeit die Verflechtung von Religion und (Kolonial-)Politik im spanischen Protektorat in Marokko (1912–1956) untersucht. Dabei kommt er unter anderem zu der Erkenntnis, dass Religion sowohl auf marokkanischer als auch auf spanischer Seite als eines der zentralen Erklärungsmuster für gesellschaftliches Handeln angesehen wurde, was er mit dem jeweils engen Verhältnis von Religion und Politik in Spanien wie in Marokko erklärt[12]. Gleichzeitig attestiert er der spanischen Kolonialpolitik einen gewissen Pragmatismus im Umgang mit religiöser Differenz. Die vorliegende Arbeit knüpft an diese Beobachtungen an, indem sie fragt, inwieweit sich bereits *vor* der Etablierung des spanischen Protektorats spanische (Kolonial-)Interessen auf die Wahrnehmung religiöser Differenz und den Umgang damit in konkreten Begegnungssituationen an der Grenze auswirkten.

In einem bereits etwas älteren, aber noch immer inspirierenden Aufsatz zu »kulturellen Grenzen in der Expansion Europas« fordert der Historiker Jürgen Osterhammel eine stärkere Einbeziehung des Wechselverhältnisses von Perzeption und Praxis in die Analyse von Kulturbegegnungen im kolonialen Kontext[13]. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, hierzu einen Beitrag zu leisten, indem sie fragt, wie sich die spanische Selbstwahrnehmung als Katholiken einerseits und die spanische Wahrnehmung des *moro* andererseits im Kontext des beginnenden modernen Kolonialismus auf das Zusammenleben in einer Region auswirkten, in der Spanier und Marokkaner in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander lebten. Dabei wird auch nach der gegenseitigen Beeinflussung von Wahrnehmung und Praxis dieser Nachbarschaft im (prä-)kolonialen Kontext gefragt. Fälle grenzüberschreitender Begegnungen sowie mehr oder weniger dauerhafter Grenzübertritte werden entsprechend auf damit zusammenhängende persönliche Motive, situative Voraussetzungen und politische Interessen ebenso wie auf ihre Deutung durch die spanischen Akteure hin untersucht.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt dabei *nicht* die Erforschung *inter*kultureller Begegnungen an der Grenze im Sinne der Berücksichtigung beider Wahrnehmungs- und Handlungsseiten gleichermaßen, sondern vielmehr die Erforschung der spanischen Begegnung mit dem »Anderen« im Kontext von Grenzalltag und beginnen-

12 Vgl. Josep Lluís Mateo Dieste, La »hermandad« hispano-marroquí. Política y religión bajo el Protectorado español en Marruecos (1912–1956), Barcelona 2003, S. 221f.

13 Jürgen Osterhammel, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 46 (1995), H. 1, S. 101–138.

dem Kolonialismus. Statt *gegenseitige* Perzeptionsmuster, Differenzkriterien und Abgrenzungspraktiken zu analysieren, stehen deren spanische Versionen im Mittelpunkt. Die Analyse kann entsprechend auch nur Aufschlüsse über die spanische Selbstverortung als »katholische Nation«, deren Wandel und deren Auswirkungen auf das Handeln der Akteure vor Ort geben, nicht aber über deren marokkanisches Gegenstück. Es handelt sich bei der Arbeit also nicht um eine (weitere) eurozentristische Studie über den kolonisierten »Anderen«, sondern im Gegenteil um eine Studie über alltäglich agierende, mal von Pragmatismus, mal von (religiösen?) Emotionen, mal von persönlichen, wirtschaftlichen oder auch kolonialistischen Interessen geleiteten spanischen Akteure, deren Handlungen und Wahrnehmungen[14]. Im Sinne einer kontextualisierten »Geschichte von unten« (Thompson)[15] lassen sich aus der Beschäftigung mit konkreten Fällen des Grenzübertritts und des (spanischen) Umgangs damit nicht nur Aspekte der Sozialgeschichte herausarbeiten, sondern sie ermöglicht es zugleich, anhand konkreter Beispiele nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, von Nation und Religion sowie von Religion und Gesellschaft in einer Randregion des katholischen Europa zu fragen.

Die Arbeit beginnt mit einem Überblick über die Forschungslandschaft zu zentralen, die Arbeit betreffenden Themenbereichen. Darunter fällt zunächst das Verhältnis Spaniens zum Islam, das insbesondere im Kontext beginnender spanischen Kolonialinteressen in Marokko zunehmend von Ambivalenzen geprägt war. Ein zweiter Themenkomplex betrifft den modernen spanischen Kolonialismus in Nordafrika um 1860, während sich der dritte Themenkomplex mit Ceuta und Melilla als mediterranen Grenzstädten sowie den als »Grenzgänger« bezeichneten Personen auseinandersetzt. Das Innovationspotenzial der Arbeit soll anhand dieser drei Themenkomplexe aufgezeigt werden.

Daran anknüpfend werden die konzeptionellen und methodischen Grundlagen der Arbeit skizziert, wobei insbesondere der Begriff der »Grenze« geschärft wird sowie Möglichkeiten und Grenzen der mikrohistorischen Erschließungsmethode aufgezeigt werden. Abschließend wird eine Übersicht über die Quellenlage gegeben und es wird auf (zeitgenössische) Begrifflichkeiten sowie auf etwaige Probleme bei deren Übersetzung eingegangen.

Das erste Hauptkapitel (Kapitel 2) der Arbeit befasst sich mit der spanisch-marokkanischen Nachbarschaft im Allgemeinen und der Grenzregion um die

---

14 Dies bedeutet nicht, dass, soweit möglich und sinnvoll, nicht auch marokkanische Sichtweisen und Akteure in die Analyse miteinbezogen werden.

15 Für einen Überblick über die Mikro- und neuere Sozialgeschichte, u. a. mit Bezug auf Edward Thompsons *History from Below* (1866), Le Roy *Laduries Montaillou* (1975) und Carlo Ginzburgs *Der Käse und die Würmer* (1976) vgl. Jim Sharpe, History from Below, in: Peter Burke (Hg.), New Perspectives on historical Writing, University Park, PA ^{2}2001, S. 25–42.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Enklaven Ceuta und Melilla im Besonderen. Im Fokus steht dabei zunächst die Bedeutung des Katholizismus für Staat und Gesellschaft in Spanien – eine Bedeutung, die sich auch aus der besonderen Grenzlage des Landes erklärte. Anschließend wird auf die historische Beziehung Spaniens und Marokkos eingegangen, um darauffolgend die jene Beziehung begleitenden, auch religiös konnotierten Narrative der Abgrenzung einerseits und der Annäherung andererseits zu beleuchten. Letztere sind, wie zu zeigen sein wird, auch vor dem Hintergrund des modernen spanischen Kolonialismus in Nordafrika zu deuten. Im daran anschließenden Teilkapitel stehen die Enklaven Ceuta und Melilla im Zentrum der Untersuchung, wobei sowohl auf historische, geografische sowie demografische Merkmale als auch auf Besonderheiten des (religiösen) Lebens vor Ort eingegangen wird. Damit wird eine konkretere Einschätzung der Grenzregion ermöglicht und zugleich der Grundstein für die folgenden Analysen spezifischer Begegnungssituationen und Grenzübertritte gelegt.

Fallbeispiele mehr oder minder alltäglicher Begegnungssituationen um die und in den Enklaven stehen im Zentrum des anschließenden Kapitels. Im Rahmen der Analyse verschiedener Szenarien des gewaltsamen wie friedlichen grenzüberschreitenden Kontakts wird zum einen der vielschichtige Charakter der territorialen Grenze verdeutlicht. Zum anderen wird nach der Bedeutung religiöser Differenzen für die gewaltsame Eskalation von Konflikten sowie nach Strategien zu deren Beilegung gefragt.

Im Anschluss an dieses Kapitel stehen im zweiten großen Teil der Arbeit spezifische Formen der Grenzüberschreitung, die spanische Wahrnehmung derselben sowie der spanische Umgang damit im Mittelpunkt der Analyse. Mit unterschiedlichen Arten einer maghrebinischen Migration in die Enklaven beschäftigen sich die Kapitel vier und fünf. Während im vierten Kapitel berberische Zivilisten, Männer wie Frauen, in den Fokus rücken, sind es im fünften Kapitel Rifberber, die für den Dienst im spanischen Militär angeworben wurden. Das sechste Kapitel befasst sich mit dem umgekehrten Fall: mit Spaniern, die aus den Enklaven nach Marokko flohen und von denen ein Teil nach Spanien zurückkehrte. Inwieweit bei diesen Fällen des Grenzübertritts religiöse Differenz eine Rolle spielte, wie die verschiedenen Akteure damit umgingen bzw. diese wahrnahmen und welche politisch-rechtliche sowie soziale und individuelle Bedeutung dieser zukam, sind zentrale Untersuchungsaspekte, welche anhand der hier skizzierten Personengruppen beleuchtet werden.

Abschließend werden die Untersuchungsaspekte der Arbeit noch einmal zusammengefasst und ein Ausblick gegeben.

1.2 Forschungslage

Im Folgenden wird nun ein Überblick über die aktuelle Forschungslage zu zentralen, übergeordneten Themenbereichen gegeben, die für die Arbeit von Relevanz sind. Darunter fallen erstens Forschungen, die sich mit Spaniens Verhältnis zum (nordafrikanischen) Islam beschäftigen. In einem zweiten Abschnitt wird auf die Forschung zum modernen spanischen Kolonialismus in Marokko eingegangen, um schließlich drittens einen Überblick über die Literatur zu den Grenzregionen um die Enklaven Ceuta und Melilla selbst zu geben und die vorliegende Arbeit darin zu verorten.

1.2.1 Spanien und der Islam

Insbesondere der Islam spielte als traditioneller Antagonist des katholischen Spaniens für das nationale Narrativ eine herausragende Rolle. Die Forschung dazu ist entsprechend umfangreich und vielfältig. Ein Schwerpunkt liegt dabei in erster Linie auf Wahrnehmungsmustern und Diskursen, deren Ausgangspunkt das in Spanien über Jahrhunderte verbreitete negative Bild des *moro* als ältester Feind Spaniens war. Intensiv hat sich damit u. a. der Historiker Eloy Martín Corrales beschäftigt. In seiner umfangreichen Studie zum *Bild des Maghrebiners in Spanien* beschreibt er die historische Entwicklung dieses Bildes vom 16. bis zum 20. Jahrhundert[16]. Das Werk ist für einen ersten Überblick über die verschiedenen »klassischen« Ausformungen des *moro*-Diskurses sehr nützlich, der Fokus der Studie liegt dabei, ähnlich wie in einem Aufsatz desselben Autors[17], vor allem auf der negativen Konstruktion eines feindlichen Gegenübers. Insbesondere »der Marokkaner« war, so Martín Corrales, »ohne Zweifel für einen Großteil der spanischen Gesellschaft der langlebigste und anerkannteste Feind«[18]. Martín Corrales verweist jedoch zugleich darauf, dass diese Feindschaft »niemals absolut« und immer wieder von Phasen der Verständigung durchbrochen gewesen sei[19].

Im Zusammenhang mit der Herausbildung eines spanischen Nationalbewusstseins im 19. Jahrhundert messen auch die Historikerin Patricia Hertel und die Anthropologin Susan Martin-Márquez dem Diskurs um den *moro* eine besondere Bedeutung zu[20]. Die so genannte *Reconquista* im Sinne einer territorial-religiösen

16 Vgl. Martín Corrales, La imagen del magrebí en España.

17 Vgl. ders., El »moro«, decano de los enemigos exteriores de España.

18 Ebd., S. 165.

19 Vgl. ebd., S. 168.

20 Vgl. Hertel, Der erinnerte Halbmond, S. 43–59 sowie Susan Martin-Márquez, Disorientations. Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity, New Haven, CT u. a. 2008.

»Rück-Eroberung« der Iberischen Halbinsel und einer damit einhergehenden religiösen Säuberung in Form der Vertreibung muslimischer bzw. nicht-christlicher Personen aus Spanien sei in diesem Rahmen, wie Patricia Hertel feststellt, zum »erfolgreichste[n] Nationalmythos Spaniens« geworden[21].

Wie sich Feindschaft auf der einen und Verständigung auf der anderen Seite sowie die jeweils begleitenden Diskurse sich dort bemerkbar machten, wo Marokkaner und Spanier in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander lebten, wird in der vorliegenden Arbeit untersucht.

Die Komplexität des spanischen Verhältnisses zum (nordafrikanischen) Islam beweisen vor allem diejenigen Studien, die sich mit spanischen Ausprägungen des »Orientalismus« und des Arabismus im 19. und 20. Jahrhundert beschäftigt haben. In seiner mittlerweile als Klassiker geltenden Studie definierte Edward Said »Orientalismus« als eine Form der westlichen Wahrnehmung des »Orient« als fundamental verschieden und dem Westen unterlegen – eine Wahrnehmung, die die Unterwerfung und Beherrschung eben jenes Orients durch den Westen legitimierte[22]. Saids Verständnis vom »Westen« basierte in erster Linie auf Frankreich und Großbritannien, was ihm den Vorwurf des Essentialismus einbrachte: Den europäischen Süden im Allgemeinen und Spanien im Besonderen kennzeichne schließlich ein deutlich ambivalenteres Verhältnis zum »Orient« als Frankreich oder Großbritannien, entsprechend ließen sich Saids Ergebnisse nicht ohne Weiteres als Kennzeichen einer »westlichen« Entität interpretieren, kritisieren zum Beispiel Susan Martin-Márquez, Eric Calderwood sowie der Anthropologe Josep Lluís Mateo Dieste[23]. Eben jene Ambivalenzen, die sich aus der besonderen historischen und einer damit einhergehenden kulturellen Verbindung Spaniens zur arabischen Welt ergaben, prägten die verschiedenen spanischen Diskurse um den zu kolonisierenden »Anderen« und boten damit, wie zu sehen sein wird, eine Legitimationsgrundlage für koloniale Unternehmungen in Nordafrika.

Im Zentrum einer (pseudo-)wissenschaftlichen und literarischen Beschäftigung mit der muslimischen Welt stand in Spanien zunächst vor allem der »heimische

---

21 Hertel, Der erinnerte Halbmond, S. 45.

22 Vgl. Edward W. Said, Orientalism, reprinted with a new Preface, London 2003, S. 2f.

23 Vgl. Martin-Márquez, Disorientations, S. 8, sowie Eric Calderwood, Colonial Al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture, Cambridge, MA 2018, S. 19–21 sowie Josep Lluís Mateo Dieste, »Moros vienen«. Historia y política de un estereotipo, Melilla 2017, S. 17, 22. Einen Überblick über die Kritik an Saids »Orientalism« bietet Daniel Martin Varisco, Reading orientalism. Said and the unsaid, Seattle/London 2007. Zum Problem des statischen Dualismus durch die Konstruktion einer »westlichen« und einer »orientalischen« Entität bei Said vgl. ebd., S. 46–53. Zum »Orientalismus des Südens« vgl. den Sammelband von José Antonio González Alcantud/Miguel Angel de Bunes Ibarra (Hg.), El orientalismo desde el sur, Rubí (Barcelona) 2006, S. 368–380.

Orient« (*oriente doméstico*)[24] in Gestalt des mittelalterlichen *Al-Andalus* und dessen Überresten in Andalusien, dann aber zunehmend auch der afrikanische »Orient« jenseits der Meerenge von Gibraltar[25]. Wie u. a. die Historiker Bernabé López García, Victor Morales Lezcano und Azucena Pedraz Marcos deutlich gemacht haben, stand das Interesse spanischer Arabisten, Afrikanisten und Orientalisten an der arabisch-muslimischen Welt seit den 1860er-Jahren in engem Zusammenhang mit den Anfängen des modernen spanischen Kolonialismus in Marokko[26]. Aus Spaniens historischer, kultureller und ethnischer Verbindung zum Maghreb, deren Wurzeln man insbesondere in der Zeit der muslimischen Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel verortete, ließen sich im Rahmen dieses Diskurses nicht nur eine besondere spanische Befähigung und ein spanisches Sonderrecht, sondern sogar eine spanische Verpflichtung zur Kolonisierung Nordafrikas im 19. Jahrhundert ableiten[27]. Während Ignacio Tofiño Quesada im spanischen Orientalismus in erster Linie einen praktischen Nutzen für Spaniens Kolonialdiskurs erkennt, verweist Susan Martin-Márquez zugleich auf die »desorientierende« Wirkung dieses Diskurses auf die spanische Identitätsbildung und stellt damit einen Zusammenhang zwischen kolonialer Unternehmung und nationaler Identitätskonstruktion her[28]. Wechselwirkungen zwischen Kolonie bzw. Kolonialpolitik und Mutterland bzw. Identitätspolitik klingen hier durch.

Dass das Wechselspiel von historischer (religiöser) Feindschaft einerseits und historischer wie kultureller Verbundenheit andererseits nicht allein ein spanisches Phänomen war, sondern vielmehr auch auf marokkanischer Seite ähnliche Ausprägungen erfuhr, beweisen unter anderem die Historiker Amira K. Bennison, Youssef

---

24 Bernabé López García, Arabismo y Orientalismo en España. Radiografía y diagnostico de un gremio escaso y apartadizo, in: Víctor Morales Lezcano (Hg.), Africanismo y Orientalismo en España (1860–1930), Madrid 1990, S. 35–69, hier v. a. S. 40–50.

25 Vgl. Victor Morales Lezcano, Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX, Madrid 1988, S. 14.

26 Vgl. Bernabé López García, El Arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista, in: Felice Gambin (Hg.), Alle radici dell' Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Vol. III: secoli XIX–XXI, Florenz 2011, S. 141–156; López García, Arabismo y Orientalismo en España; Morales Lezcano, Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX, sowie Azucena Pedraz Marcos, Quimeras de Africa. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX, Madrid 2000.

27 Vgl. Ignacio Tofiño-Quesada, Spanish Orientalism. Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 23 (2003), H. 1, 2, S. 141–148; Martin-Márquez, Disorientations, S. 50–60, sowie Sara Mehlmer, Spain and its North African Other. Ambivalent Practices of Comparing in the Context of Modern Spanish Colonialism around 1860, in: Eleonora Rohland u. a. (Hg.), Contact, Conquest and Colonization. How Practices of Comparing Shaped Empires and Colonialism around the World, New York/London 2021, S. 132–151.

28 Vgl. Martin-Márquez, Disorientations.

Akmir, Josep Lluís Mateo Dieste und Victor Morales Lezcano und tragen damit zur differenzierteren Betrachtung des spanisch-marokkanischen Verhältnisses bei[29]. Amira K. Bennison untersucht beispielsweise in ihrer Studie zu »Liminal States«, wie die Grenzsituation zu Spanien die Herausbildung des marokkanischen Staates und der marokkanischen Gesellschaft zwischen dem 12. und 19. Jahrhundert beeinflusste[30]. Darüber hinaus weist der Literaturwissenschaftler Eric Calderwood in seiner Studie zum »kolonialen *Al-Andalus*« auf die Bedeutung des Mythos um *Al-Andalus* für die Entstehung des marokkanischen Nationalismus im 20. Jahrhundert hin. Er zeigt dabei auf, wie der von Francisco Franco beschworene Mythos um *Al-Andalus* Teil des marokkanisch-nationalistischen Diskurses wurde, sodass letztlich »[a] Spanish way of talking about Morocco became a Moroccan way of talking about Morocco«[31]. Damit beweist er eindrücklich die Wechselbeziehung und Beeinflussung spanischer und marokkanischer Wahrnehmungsmuster und Narrative.

Auch wenn der ambivalenten spanischen Wahrnehmung des Islam, wie zu sehen war, in der Forschung durchaus Rechnung getragen wird, geschah dies bislang nahezu ausschließlich in Bezug auf literarische oder politische (Elite-)Diskurse. Diese verfolgten meist ein übergeordnetes Ziel, wie zum Beispiel die Etablierung einer scheinbar homogenen spanisch-katholischen Identität durch die Abgrenzung von der eigenen muslimischen Vergangenheit oder aber die Rechtfertigung und Legitimation des spanischen Kolonialismus in Marokko mit dem Argument des historischen Erbes Spaniens. Wie diese Narrative die Praxis des Mit-, Neben- und Gegeneinanders an der Grenze, zum Beispiel in Gestalt konkreter Begegnungssituationen, begleiteten, ist bislang noch nicht erforscht. Dabei kann meines Erachtens mit der Verknüpfung von Perzeption und Praxis ein weiterer, die diskursbasierte Forschung möglicherweise ergänzender oder bereichernder Beitrag zur Erforschung des spanischen Verhältnisses zum nordafrikanischen Islam im Kontext eines »religiösen Nationalismus« einerseits sowie eines beginnenden modernen Kolonialismus in Afrika andererseits geleistet werden.

29 Vgl. Amira K. Bennison, Liminal States. Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and the Nineteenth Centuries, in: The Journal of North African Studies 6 (2001), H. 1, S. 11–28; dies., Jihad and its interpretations in pre-colonial Morocco. State-society relations during the French conquest of Algeria, London/New York 2002; Mateo Dieste, La »hermandad« hispano-marroquí; ders., De los »remendados« al *Hajj* Franco. Los Españoles en el imaginario colonial marroquí, in: Illes i Imperis 7 (2004), S. 63–92; Youssef Akmir, De la potencia invasora a la protectora. La percepción de España en el norte de Marruecos (1860–1923), in: Awraq 5–6 (2012), S. 157–175 sowie Víctor Morales Lezcano, España y mundo árabe. Imágenes cruzadas, Madrid 1993.

30 Vgl. Bennison, Liminal States.

31 Calderwood, Colonial Al-Andalus, Zitat auf S. 9.

1.2.2 Die Anfänge des modernen spanischen Kolonialismus in Afrika

Mit dem Verlust zahlreicher Kolonien in Amerika seit den 1820er-Jahren hatte Spanien seinen Status als führende europäische Imperialmacht verloren[32]. Nahezu zeitgleich rückte Afrika zunehmend ins Zentrum europäischer Kolonialinteressen, was in einem »Wettlauf« (dem so genannten *scramble for Africa*)[33] um dortige Gebiete resultierte – ein Wettlauf, den Spanien insbesondere im Vergleich mit Frankreich und Großbritannien zu verlieren drohte. Entscheidungen spanischer Akteure bezüglich der eigenen – bereits bestehenden – Besitzungen in Nordafrika sind, ebenso wie die Diskurse, die jene Entscheidungen begleiteten, im 19. und 20. Jahrhundert also stets auch vor dem Hintergrund des europäischen Kolonialismus in Afrika zu verstehen.

Als Klassiker der Kolonialgeschichte Marokkos gilt noch immer das mehrbändige Werk von Jean-Louis Miège, in welchem dieser die Beziehungen zwischen Marokko und Europa im 19. Jahrhundert aus politik- und wirtschaftsgeschichtlicher Perspektive analysiert[34]. Der Historiker Edmund Burke legt mit seinem Werk *Prelude to Protectorate* den Fokus stärker auf die »marokkanische Seite der marokkanischen Frage«[35], indem er nach den Konsequenzen europäischer Interventionen einerseits sowie innermarokkanischer Entwicklungen andererseits für den marokkanischen Staat und dessen Bevölkerung im 19. Jahrhundert fragt[36]. Etwas neueren Datums ist das Überblickswerk von Richard C. Pennell zur marokkanischen Geschichte seit 1830, das ebenfalls auf die europäischen Interventionen eingeht, allerdings, ähnlich wie Burke, unter stärkerer Berücksichtigung innermarokkanischer Entwicklungen und Reformen[37]. Der sozialistische Historiker Germain Ayache, geborener Franzose, der später die marokkanische Staatsbürgerschaft annahm, hat wiederum mehrere Studien verfasst, in denen er sich kritisch mit den wirtschaftlichen wie

---

32 Einen Überblick über die Geschichte des spanischen Kolonialreichs liefert u. a. William S. Maltby, The Rise and Fall of the Spanish Empire, New York 2009. Zum Verlust der amerikanischen Kolonien und dessen Folgen vgl. auch Sebastian Balfour, The End of the Spanish Empire (1898–1923), Oxford 1997.

33 Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009, S. 577. Zur Aufteilung Afrikas vgl. auch Hendrik L. Wesseling, Teile und herrsche. Die Aufteilung Afrikas 1880–1914, Stuttgart 1999 sowie Jane Burbank/Frederick Cooper, Empires in World History. Power and the Politics of Difference, Princeton, NJ 2010, S. 312–321.

34 Vgl. Jean-Louis Miège, Le Maroc et l'Europe (1830–1894), 4 Bde., Paris 1961–1962.

35 Edmund Burke (III), Prelude to Protectorate in Morocco. Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912, Chicago/London 1976, S. XI.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. Pennell, Morocco since 1830.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

politischen Auswirkungen der europäischen Interventionen in Marokko auseinandersetzt[38].

Der moderne spanische Kolonialismus in Marokko hat, ebenso wie die damit verbundenen grenzüberschreitenden Begegnungen und Kontakte, bisher im Allgemeinen deutlich weniger Beachtung in der Forschung gefunden als beispielsweise sein französisches Äquivalent[39]. Die Studien zum spanischen Fall konzentrieren sich weitgehend auf die Zeit des spanischen Protektorats in Marokko (1912–1956). Beispielhaft sei hier auf die Werke von Josep Lluís Mateo Dieste, Victor Morales Lezcano, José Luís Villanova und María Rosa de Madariaga verwiesen[40]. Das 19. Jahrhundert hat im Vergleich zum 20. Jahrhundert bislang nur geringe wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren. Eine Ausnahme bilden die sogenannten »Afrikakriege« des 19. Jahrhunderts (1859/60, 1893), die nicht nur im Hinblick auf militärische Ereignisse und zentrale Figuren[41], sondern auch im Hinblick auf ihre Rezeption, literarische Verarbeitung sowie ihre Wirkung in Spanien vergleichsweise gut erforscht sind. Besonders umfassende Arbeit hierzu leisteten bereits in den 1970er-Jahren Marie-Claude Lécuyer und Carlos Serrano mit ihrem Werk zur Rezeption des ersten »Afrikakrieges« in Spanien, die sie vor allem anhand spanischer Zeitungen untersuchten[42]. Zahlreiche Studien, auch neueren Datums, schließen daran an, indem sie die spanische kollektive Erinnerung an die »Afrika-

---

38 Vgl. Germain Ayache, Société rifaine et pouvoir central marocain (1850–1920), in: Revue Historique 254 (1975), H. 2, S. 345–370 sowie ders., Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860, in: Revue Historique 220 (1958), H. 2, S. 271–310.

39 Auf dieses Ungleichgewicht weist auch Eric Calderwood hin. Vgl. Calderwood, Colonial Al-Andalus, S. 9f.

40 Vgl. Mateo Dieste, La »hermandad« hispano-marroquí; Victor Morales Lezcano, El colonialismo hispanofrances en Marruecos (1898–1927), Madrid 1976; ders., España y el norte de Africa. El protectorado en Marruecos (1912–56), Madrid ^{2}1986; José Luís Villanova, El protectorado de España en Marruceos. Organización política y territorial, Barcelona 2004; María Rosa de Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada, Melilla 2008; dies., Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español, Madrid 2013.

41 Vgl. hierzu u. a. den Überblicksartikel von Joan Serrallonga Urquidi, La guerra de África (1859–1860). Una revisión, in: Ayer 29 (1998), S. 139–159 sowie, noch älteren Datums und mit dezidiert militärhistorischer Ausrichtung, Tomás García Figueras, Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La Guerra de África de nuestros abuelos (1859–1860), Madrid 1861 und ders., La acción africana de España en torno al 98 (1860–1912), Bd. I: De la Paz de Uadras (1860) al Tratado de Paris (1898), Madrid 1966.

42 Marie-Claude Lécuyer/Carlos Serrano, La Guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859–1904, Paris 1976.

kriege«[43] sowie deren literarisch-künstlerische Verarbeitung auf spanischer Seite erforschen[44].

Die wenigen Überblicksstudien zum spanischen Kolonialismus in Marokko beziehen dessen Anfangszeit, beginnend mit den Jahren 1859 oder 1860, nur als »Vorgeschichte« des eigentlichen Protektorats ab 1912 mit ein[45]. Dadurch wird oftmals eine Teleologie impliziert, die die frühere Phase der spanischen Intervention letztlich auf eine Vorform des späteren Protektorats reduziert. Dabei werden meines Erachtens die besonderen Charakteristika dieser frühen Phase zu wenig berücksichtigt. Die Jahre nach 1859 gingen zwar mit einem gesteigerten Interesse Spaniens an Marokko und mit einer zunehmenden Präsenz der Spanier in Nordafrika einher, allerdings folgte man dabei keineswegs einem kolonialen Masterplan, sondern versuchte vielmehr, durch diplomatische Verhandlungen, lokalen wie nationalen Pragmatismus und situatives Reagieren mit neuen Situationen und veränderten Machtkonstellationen umzugehen. Viele bereits etablierte Praktiken eines Lebens an der Grenze, zu denen zum Beispiel auch Grenzübertritte oder grenzüberschreitende Kontakte gehörten, blieben bestehen, gewannen aber zum Teil im Kontext des beginnenden Kolonialismus eine neue Dynamik oder wurden plötzlich anders wahrgenommen. Darüber hinaus wurde die spanische Afrikapolitik um 1860 von teils heftiger innen- wie außenpolitischer Kritik, von ungünstigen Ausgangsbedingungen wie mangelhafter Infrastruktur und fehlendem Personal sowie von unklaren Zielsetzungen geprägt. Des Weiteren spielten schließlich auf der Ebene von Perzeption und Praxis auch innerspanische Auseinandersetzungen um die Bedeutung der Religion im spanischen Staat im Allgemeinen sowie um das Verhältnis Spaniens zu seinem muslimischen Gegenüber in Nordafrika im Besonderen eine Rolle für Spaniens koloniale Interventionen in Marokko. All diese

---

43 Vgl. die Dissertation von Alfonso Iglesias Amorín, La Memoria de las Guerras de Marruecos en España (1859–1936), Santiago de Compostela 2014.

44 Vgl. Itzea Goikolea-Amiano, Hispano-Moroccan mimesis in the Spanish war on Tetoan and its occupation (1859–1862), in: The Journal of North African Studies 24 (2019), H. 1, S. 44–61; Yasmina Romero Morales, Prensa y literatura en la guerra de África (1859–1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia, in: Historia contemporánea 49 (2014), S. 619–644; Juan José López Barranco, El Rif en armas. La narrativa española sobre la guerra de Marruecos (1859–2005), Madrid 2006 sowie, mit stärkerer literaturwissenschaftlicher Ausrichtung, Nil Santiáñez, De la tropa al tropo. Colonialismo, escritura de guerra y enunciación metafórica en Diario de un testigo de la guerra de África, in: Hispanic Review 76 (2008), H. 1, S. 71–93 und Andrew Ginger, Some Cultural Consequences in Spain of the Spanish Invasion of Morocco 1859–60, in: Journal of Iberian and Latin American Studies 12 (2006), H. 2–3, S. 147–158.

45 Vgl. Martín Corrales (Hg.), Marruecos y el colonialismo español. Manuela Marín Niño beginnt ihre Studie zu Akteuren des spanischen Kolonialismus in Marokko – zumindest theoretisch – mit dem Jahr 1859, wenngleich sie die Frühphase im Vergleich zum eigentlichen Protektorat praktisch kaum bis gar nicht behandelt. Vgl. Manuela Marín Niño, Testigos coloniales. Españoles en Marruecos (1860–1956), Barcelona 2015.

Unsicherheiten, Unklarheiten und Unwägbarkeiten bedingten und erforderten, auch und insbesondere auf lokaler Ebene vor Ort, eine gewisse Bereitschaft zum Ausprobieren, Aushandeln und Scheitern. Diese Bereitschaft macht die Frühphase des spanischen Kolonialismus nicht nur zu einer besonders spannenden Phase im Hinblick auf Grenzbeziehungen, sondern lässt zugleich eine mikrohistorische Analyse eben jener Grenzbeziehungen unter diesem Gesichtspunkt aufschlussreich erscheinen.

Die starre Binarität zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden, wie sie Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* proklamierte, wurde bereits vielfach kritisiert, so zum Beispiel seitens des indischen Literaturwissenschaftlers Homi K. Bhabha, der stattdessen die Dynamik einer wechselseitigen Beeinflussung von Kolonisierten und Kolonisierenden unterstrich[46].

In Überblicks- oder Sammeldarstellungen zum Thema Religion und Kolonialismus fehlt der spanische Fall auffallend häufig[47]. So wird beispielsweise in dem von David Motadel herausgegebenen Sammelband *Islam and the European Empires* der spanische Kolonialismus nur in der Einleitung in einem kurzen Abschnitt erwähnt[48]. Darüber hinaus werden hier antikoloniale Bewegungen auf den Philippinen mit denjenigen in Marokko allein aufgrund der religiösen Zugehörigkeit ihrer Akteure zum Islam gleichgesetzt – eine Gleichsetzung, die schon aufgrund der sehr unterschiedlichen historischen Voraussetzungen problematisch ist[49]. Das weitgehende Fehlen des spanischen Falls in Überblicksdarstellungen lässt sich einerseits damit erklären, dass die Region Nordafrika meist bereits durch den deutlich prominenteren und besser erforschten Fall des französischen Kolonialismus abgedeckt wird, der allerdings in zentralen Punkten, wie zum Beispiel in der Rolle von Kirche und Religion im Staat, vom spanischen Fall abweicht[50]. Darüber hinaus war Spanien

---

46 Vgl. María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, Homi K. Bhabha – Mimikry, Hybridität und Dritte Räume, in: Dies., Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 3. aktualisierte Auflage, Bielefeld 2020, S. 229–295.

47 Zu einer ähnlichen Beobachtung kommt auch Christopher Schmidt-Nowara im Hinblick auf den spanischen Kolonialismus in Amerika. Schmidt-Nowara verweist hier auf das von einigen Autoren vorgebrachte Argument, der spanische Fall sei ein Ausnahmefall und daher nicht vergleichbar mit dem britischen, französischen oder niederländischen Kolonialismus – ein Argument, das er mit seinem Sammelband zu widerlegen sucht. Vgl. Christopher Schmidt-Nowara, Introduction. Interpreting Spanish Colonialism, in: Ders./John M. Nieto-Phillips (Hg.), Interpreting Spanish Colonialism. Empires, Nations, and Legends, Albuquerque, NM 2005, S. 1–23, hier v. a. S. 4–8.

48 Vgl. David Motadel (Hg.), Islam and the European Empires, Oxford 2014.

49 Vgl. ders., Introduction, in: Ders. (Hg.), Islam and the European Empires, S. 1–31, hier v. a. S. 22f.

50 Julia Clancy-Smith verweist auf die Auswirkungen des französischen Laizismus auf die nordafrikanischen Kolonien, wobei sie betont, dass die Neuregelungen ab 1905 in sehr unterschiedlichem Maße in den Kolonien umgesetzt wurden. Vgl. Julia Clancy-Smith, Islam and the French Empire in North Africa, in: Motadel (Hg.), Islam and the European Empires, S. 90–111, hier v. a. S. 101–103.

aufgrund der eigenen maurischen Geschichte mit der muslimischen Welt historisch verbunden und in Gestalt der Enklaven seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert in Nordafrika präsent. Dies unterschied den spanischen Fall von denjenigen anderer Staaten im Hinblick auf die besonderen Umstände, die sich daraus für die spanisch-marokkanische bzw. muslimisch-katholische Nachbarschaft einerseits sowie die beginnenden spanischen Kolonialbestrebungen im 19. Jahrhundert andererseits ergaben. Ahmed Idrissi Alami begründet die Abwesenheit des spanischen Falls in seiner Monographie zu *Islam, modernity, and the politics of cross-cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing* entsprechend damit, dass »the connections between the two, Morocco and Spain, are significantly complex and not easily reconciled with the interactions discussed here«[51]. Dass Spanien nur selten thematisiert wird, lässt sich auch mit seinem besonders ambivalentem Verhältnis zum nordafrikanischen Islam erklären, das sich von demjenigen anderer europäischer (Kolonial-)Staaten schon allein aufgrund der eigenen muslimischen Vergangenheit und daraus ableitbarer Kontinuitäten deutlich unterschied[52]. Eine umfassende Studie zur Rolle von Religion und Politik während des spanischen Protektorats in Marokko (1912–1956) liefert der Anthropologe Josep Lluís Mateo Dieste. Seine Arbeit untersucht die Beziehungen zwischen der spanischen Kolonialverwaltung und der marokkanischen Bevölkerung und bezieht dabei unter anderem auch die ambivalenten spanischen Diskurse in Bezug auf den Islam mit ein. Die Studie liefert damit Anknüpfungspunkte für die vorliegende Arbeit, wenngleich der Schwerpunkt ein anderer ist. Während es in Mateo Diestes Werk vor allem um die politische Implementierung der spanischen Kolonialherrschaft in Marokko geht, nimmt die vorliegende Arbeit bereits etablierte Praktiken des Neben- und Miteinanders in und um die spanischen Enklaven in den Blick sowie deren, auch durch kolonialistische Bestrebungen beeinflussten Wandel.

Mikrohistorische Studien zum spanischen Kolonialismus in Marokko im Allgemeinen und zur Frühphase im Besonderen fehlen nahezu völlig. Nur einige wenige Forscher, darunter insbesondere die Historiker Manuela Marín, Eloy Martín Corrales und Richard Pennell sowie der auch historisch arbeitende Sprachwissenschaftler Mourad Zarrouk verengen stichprobenartig den Fokus auf bestimmte Personengruppen und Orte in der Region[53]. Martín Corrales beispielsweise untersucht die unterschiedlichen Motive katalanischer Reisender in Nordafrika im Kontext des

51 Ahmed Idrissi Alami, Mutual Othering. Islam, modernity, and the politics of cross-cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing, Albany, NY 2013, S. 9.

52 Vgl. hierzu Kap. 2.1.3.

53 Hierunter u. a. Manuela Marin Niño, The Image of Morocco in three 19th Century Spanish Travellers, in: Quaderni di Studi Arabi 10 (1992), S. 143–158; dies., »Hombre al moro«. Fugas del presidio de Melilla en el siglo XIX, in: Hispania. Revista Española de Historia 70 (2010), S. 45–74 sowie dies., Exploración y colonialismo. José Álvarez Pérez, cónsul de España en Mogador en el siglo XIX, in:

europäischen Kolonialismus[54]. Mit einer zahlenmäßig ebenfalls eher kleinen, aber aufgrund ihrer Vermittlerposition besonderen Personengruppe hat sich der Sprachwissenschaftler Mourad Zarrouk intensiv auseinandergesetzt: Mit seiner Studie zu spanischen Übersetzern im kolonialen Kontext (1859–1939) liefert er einen weiteren Baustein für die Erschließung der neueren spanisch-marokkanischen Geschichte mittels eines biographischen Ansatzes[55]. Die hier interessierende Frühphase wird nur anhand einer einzigen Person, Anibal Rinaldy, behandelt; das Interesse des Werkes ist zudem nicht explizit ein historisches. Der Historiker Richard C. Pennell wiederum interessiert sich u. a. für das Verhältnis von europäischem und islamischem Recht im Kontext des beginnenden europäischen Kolonialismus und hat in diesem Zusammenhang auch Rechtsstreitigkeiten in Melilla anhand lokaler (Rechts-)Quellen untersucht[56].

Die Historikerin Manuela Marín betont in ihren Studien die Notwendigkeit einer neuen (mikro-)historischen Perspektive zur Erschließung des spanisch-marokkanischen Verhältnisses, eine Perspektive, die »individuelle Lebenswege« in den Blick nehme[57]. In ihrem neuesten Werk untersucht die Historikerin verschiedene spanische Personengruppen – darunter u. a. Renegaten, Übersetzer und Reisende – im Hinblick auf ihre Funktion als »(Zeit-)Zeugen« und Akteure des spanischen Kolonialismus in Marokko von 1860 bis 1956[58]. Obgleich der zeitliche Rahmen dieses umfangreichen Werkes auch die Frühphase des spanischen Kolonialismus in Marokko theoretisch miteinschließt, stammen die verwendeten, überwiegend edierten Quellen nahezu ausschließlich aus dem 20. Jahrhundert, der Fokus liegt also eindeutig auf der Protektoratszeit. Die Einbeziehung »individueller Lebenswege«, wie sie die Autorin selbst fordert[59], ist ein ambitioniertes Ziel, dem sie selbst mit ihrem umfangreichen Werk gerecht zu werden versucht. Die breite Zeitspanne von fast 100 Jahren, die Marín abzudecken beabsichtigt, erschwert jedoch eine detaillierte Analyse der einzelnen Fallbeispiele.

Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales 17 (2013), URL: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-450.htm> (11.07.2024).

54 Vgl. Eloy Martín Corrales, Un siglo de viajes y viajeros catalanes por tierras del Norte de África y próximo oriente (1833–1939). Peregrinos, nostálgicos y colonialistas, in: Illes i Imperis 8 (2006), S. 83–111.

55 Vgl. Mourad Zarrouk, Los traductores de España en Marruecos (1859–1939), Barcelona 2009.

56 Vgl. Richard C. Pennell, Accommodation between European and Islamic Law in the Western Mediterranean in the Early Nineteenth Century, in: British Journal of Middle Eastern Studies 21 (1994), H. 2, S. 159–189 sowie ders., Law on a Wild Frontier. Moroccans in the Spanish Courts in Melilla in the Nineteenth Century, in: The Journal of North African Studies 7 (2002), H. 3, S. 67–78.

57 Marín Niño, Hombre al moro, S. 73.

58 Dies., Testigos coloniales.

59 Dies., Hombre al moro, S. 73.

Die vorliegende Arbeit hat zum Ziel, an diese wenigen bisherigen Arbeiten anzuknüpfen und durch die Eingrenzung des zeitlichen wie personalen Fokus' einen weiteren Beitrag zur Erforschung des spanisch-marokkanischen Verhältnisses im Kontext des beginnenden spanischen Kolonialismus in Nordafrika zu liefern.

1.2.3 Grenzleben und Grenzgänger: Ceuta und Melilla als mediterrane Grenzstädte

Das Mittelmeer als »*border region*« im Allgemeinen hat in der Forschung seit Fernand Braudels mehrbändigem Klassiker[60] große Beachtung gefunden, was kaum verwundert, bietet doch gerade der Mittelmeerraum zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Erforschung grenzüberschreitender Lebenswege und Begegnungen. Insbesondere die französische Präsenz in Nordafrika hat zahlreiche Studien zu solchen Lebenswegen und Begegnungen im Kontext von Kolonialismus und Dekolonialismus hervorgebracht[61]. Der Mittelmeerraum bot vor allem im Zuge der zunehmenden Kolonialisierung im 19. Jahrhundert zahlreiche Möglichkeiten des Wechsels sozialer, religiöser wie auch rechtlicher Zugehörigkeiten. Solche Fälle des »Identitätswechsels« im französischen Kolonialgebiet in Nordafrika untersucht beispielsweise der französische Historiker Claude Liauzu[62]. Auch die Historikerin Julia Clancy-Smith hat sich mit den von ihr als *Mediterraneans* bezeichneten Personen und Personengruppen des 19. Jahrhunderts befasst, deren Gemeinsamkeiten »floating frontiers, unsuspected mobilities, and unexplored connectivities« waren[63]. Das vornehmliche Interesse zahlreicher Arbeiten derselben Autorin, die insbesondere die französischen Kolonialgebiete in Tunesien und Algerien in den Blick nimmt, liegt dabei weniger auf politischen Eliten als vielmehr auf gesellschaftlichen Randgruppen[64]. Zugleich nimmt sie aber auch politische Einflussfaktoren wie zum

---

60 Vgl. Fernand Braudel, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde., Frankfurt a. M. 1990 [frz. Erstausgabe 1949].

61 Vgl. u. a. die Sammelbände von Bernard Heyberger/Chantal Verdeil (Hg.), Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée. XVIe–XXe siècle, Paris 2009 sowie Patricia M.E. Lorcin/Todd Shepard (Hg.), French Mediterraneans. Transnational and Imperial Histories, Lincoln/London 2016. Den Blick vom Süden auf den Mittelmeerraum untersucht der Sammelband von Judith E. Tucker (Hg.), The making of the modern Mediterranean. Views from the South, Oakland, CA 2019.

62 Vgl. Claude Liauzu, Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial, Paris 2000.

63 Vgl. Julia Clancy-Smith, Mediterraneans. North Africa and Europe in an age of migration, c. 1800–1900, Berkeley, CA 2011.

64 Vgl. u. a. Julia Clancy-Smith, Going to School. Women's Life Stories, Networks, and Education in Colonial North Africa, c. 1850–1962, in: Odile Moreau/Stuart H. Schaar (Hg.), Subversives and mavericks in the Muslim Mediterranean. A subaltern history, Austin, TX 2016, S. 167–194.

Beispiel die Funktion und Bedeutung der französischen Religionspolitik in den nordafrikanischen Kolonien in den Blick[65].

Mit dem spanisch-marokkanischen Mittelmeerraum im Allgemeinen und der Grenzregion um die Enklaven im Besonderen haben sich, aus unterschiedlichen Blickpunkten, Historiker:innen, Anthropolog:innen und Ethnolog:innen beschäftigt. Die Historikerin Rosa María de Madariaga beispielsweise bietet mit ihrem Werk *Spanien und das Rif* einen historischen Überblick über die Beziehungen zwischen Spanien und dem Rifgebiet[66]. Grenzübergreifende Aspekte der Wirtschaftsgeschichte Nordafrikas untersucht der Historiker Fouad Zaïm in seiner Monographie zum marokkanischen Mittelmeerraum, in welcher er die spanisch-marokkanische Geschichte mit dem Fokus auf den Städten Ceuta und Melilla beleuchtet[67]. Die spanische Oberhoheit über die Enklaven ist bis heute umstritten, was sich zum Teil auch auf die Literatur darüber auswirkt. Vor allem linksorientierte Autoren wie Enrique Carabaza und Máximo de Santos sowie der Diplomat und sozialdemokratische Politiker Máximo Cajal üben in ihren Werken zum Beispiel deutliche Kritik an der Beibehaltung der Enklaven[68].

Zur Geschichte Melillas und Ceutas im 19. Jahrhundert ist die Forschungslage im Allgemeinen überschaubar. Während einige wenige wissenschaftliche Überblicksdarstellungen existieren – die jedoch das 19. Jahrhundert zum großen Teil nur streifen –, sind zahlreiche Aspekte wie beispielsweise die Rolle der Kirche und des Klerus in den Enklaven des 19. Jahrhunderts bisher nur lückenhaft erforscht. Zu den Überblickswerken zählt u. a. die Monographie *Vivre ensemble* der Hispanistin Alicia Fernández García, in welcher sie einen historischen Abriss des Zusammenlebens der Kulturen um Ceuta und Melilla sowie fundierte Einblicke in die Geschichte der beiden Grenzstädte liefert[69]. Vergleichbar detaillierte Studien mit sozialgeschichtlichem Fokus, wie sie der Historiker Antonio Carmona Portillo zu Spanisch-Nordafrika für das 17. und 18. Jahrhundert verfasst hat[70], gibt es

65 Vgl. Julia Clancy-Smith, Introduction, in: Dies. (Hg.), North Africa, Islam and the Mediterranean World, London 2013, S. 1–10; dies., Islam and the French Empire in North Africa. Vgl. auch den Sammelband von Heyberger/Verdeil, Hommes de l'entre-deux.

66 Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif.

67 Vgl. Fouad Zaïm, Le Maroc et son espace méditerranéen. Histoire économique et sociale, Rabat 1990.

68 Vgl. Enrique Carabaza/Máximo de Santos, Melilla y Ceuta. Las últimas colonias, Madrid 1992; Máximo Cajal, Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar. ¿Dónde acaba España?, Madrid 2003.

69 Vgl. Alicia Fernandez Garcia, Vivre ensemble. Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla, Paris 2017.

70 Vgl. u. a. Antonio Carmona Portillo, Historia de una ciudad fronteriza. Ceuta en la Edad Moderna, Málaga 1997; ders., Marginación social: Estudio demográfico y social de los desterrados a los presidios norteafricanos en el siglo XVIII, in: Hespérides: Anuario de investigaciones 11 (2003), S. 253–272;

für das 19. Jahrhundert nicht. Jedoch bietet beispielsweise der umfangreiche Sammelband *Historia de Melilla*, herausgegeben von der Stadt selbst, eine inhaltliche Bandbreite zu verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Aspekten der Stadtgeschichte; die Qualität der Beiträge variiert jedoch recht stark[71]. Zur Geschichte der katholischen Kirche in Melilla hat Miguel Vivancos Gómez einen Beitrag für den genannten Sammelband zur Geschichte Melillas verfasst, der das 19. Jahrhundert jedoch nur streift[72]. Lokale historische Zeitschriften wie *Aldaba. Estudios sobre la presencia española en el norte de África* sowie *Trápana. Asociación de Estudios Melillenses* bieten wiederum Einblicke in spezifische lokale Ereignisse und Entwicklungen. Zahlreiche wissenschaftliche Aufsätze und Monographien zur Geschichte Ceutas im 19. Jahrhundert stammen aus der Feder des Historikers und Stadtarchivars José Luis Gómez Barceló. Auf der Grundlage seiner fundierten Kenntnisse der lokalen Quellen behandelt er diverse Aspekte der städtischen Sozial-, Wirtschafts-, Kirchen- und Politikgeschichte[73].

Neben den genannten Wissenschaftler:innen sind es vor allem Lokal- und Hobbyhistoriker:innen, oftmals aus den Reihen des Militärs, die sich mit Detailfragen der Geschichte beider Städte befassen. Dies ist insofern von Bedeutung, als die Werke derselben häufig eine gute wissenschaftliche Praxis vermissen lassen, es fehlt an Verweisen zu Quellen und Sekundärliteratur, eigene Meinungen werden als Tatsachen präsentiert. Nichtsdestotrotz enthalten auch und gerade diese Werke aufschlussreiche Details, da ihnen oftmals jahrelange Studien in lokalen Archiven vorausgehen (wenngleich Quellennachweise meist fehlen). Sie auszuschließen wäre, auch aufgrund der ansonsten dünnen Forschungslage, nicht sinnvoll – natürlich unter der Voraussetzung einer kritischen Lesart. Den Mehrwert solcher Studien erkennt auch der Stadtarchivar und Herausgeber des zweibändigen Werkes *Datos para la historia de Melilla* von Gabriel de Morales, (herausgegeben von Vicente Moga Romero), an. Auch wenn Quellenverweise fehlten, so der Herausgeber, sei der Informationsgehalt dieser Werke nicht zu unterschätzen, da sie als weitgehend einzige Werke dieser Art zahlreiche wertvolle Details zur Stadtgeschichte

ders., Presidiarios en África. Algunas consideraciones sobre los condenados al presidio de Alhucemas (1700–1870), in: Isla de Arriarán: revista cultural y científica 18 (2001), S. 137–152.

71 Antonio Bravo Nieto/Pilar Fernández Uriel (Hg.), Historia de Melilla, Melilla 2005.

72 Miguel C. Vivancos Gómez, La Iglesia Católica en Melilla, in: Antonio Bravo Nieto/Pilar Fernández Uriel (Hg.), Historia de Melilla, S. 681–708.

73 Vgl. u. a. José Luis Gómez Barceló, El obispado de Ceuta en los siglos XIX y XX, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Ceuta en los siglos XIX y XX, IV Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2004, S. 113–151; ders., El siglo XIX, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000, Bd. II: De los Austrias al siglo XIX, Ceuta 2009, S. 119–207; ders., La Iglesia de Ceuta durante el conflicto y la ocupación de Tetuán, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Ceuta y la guerra de África de 1859–1860, XII Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2011, S. 213–258.

enthielten[74]. Ebenfalls von Gabriel de Morales, dem »Stadtchronisten« Melillas, stammt *Efemérides y curiosidades. Melilla, Peñón y Alhucemas (1497–1913)* von ähnlichem Zuschnitt. Auch im Vorwort zu diesem Werk bemerken die Herausgeber, ein wissenschaftlicher Apparat des Autors sei »praktisch nicht existent«, das Werk, entstanden Anfang des 20. Jahrhunderts, sei aber nichtsdestotrotz für Historiker:innen von »höchstem Interesse«[75]. De Morales' Werke dienten u. a. dem Historiker Francisco Saro Gandarillas als Basis für sein Buch *Estudios melillenses*, in dem er sehr detailreich die Geschichte der Stadt beleuchtet. Auch hier ist die wissenschaftliche Praxis teilweise fragwürdig und die Qualität der verschiedenen Kapitel, die ursprünglich als Artikel erschienen waren, sehr unterschiedlich. Das Buch *Melillerías. Paseos por la historia de Melilla (siglos XV a XX)* umfasst eine Sammlung von Zeitungsartikeln von Constantino Domínguez Sánchez, die zwischen 1970 und 1970 im *Telegrama de Melilla* erschienen sind. Darin behandelt er Aspekte der politischen, wirtschaftlichen, sozialen und städtebaulichen Geschichte der Stadt[76]. Das Fehlen von Quellennachweisen ist hier wohl auch dem Charakter des Zeitungsartikels geschuldet.

Das Wechselspiel von kulturell-religiöser Abgrenzung einerseits und alltäglichem Miteinander andererseits, wie es heutzutage *innerhalb* der spanischen Enklaven anzutreffen ist, haben vor allem ethnologische und kulturanthropologische Studien untersucht. Mit dem aktuellen Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen in Melilla hat sich zum Beispiel der niederländische Kulturanthropologe Henk Driessen seit den 1990er-Jahren auseinandergesetzt. Seine Arbeiten befassen sich dabei auch relativ ausführlich mit dem historischen Hintergrund dieses Zusammenlebens[77]. Allerdings werden historische Fallbeispiele oftmals nicht oder nur

---

74 Vgl. Vicente Moga Romero u. a., El discurso histórico en los »Datos« de Gabriel de Morales. Sus impactos, in: Gabriel de Morales, Datos para la historia de Melilla (1497–1907), Bd. 1, hg. v. Vicente Moga Romero, Melilla 1992, S. XVII–XL, hier S. XX.

75 Vicente Moga Romero/Antonio Bravo Nieto, Metodología e historia en las Efemérides de Gabriel de Morales, in: Gabriel de Morales, Efemérides y curiosidades. Melilla, Peñón y Alhucemas (1497–1913), hg. v. Vicente Moga Romero und Antonio Bravo Nieto, Melilla 1995, S. 11–27, hier S. 20, 27.

76 Constantino Domínguez Sánchez, Melillerías. Paseos por la historia de Melilla (siglos XV a XX). Selección de artículos publicados en El Telegrama de Melilla entre los años 1970 y 1979, Melilla 1993.

77 Vgl. Henk Driessen, The Politics of Religion on the Hispano-African Frontier. A historical-anthropological View, in: Eric R. Wolf (Hg.), Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology, Albany, NY [1]1991, S. 237–259; ders., On the Spanish Moroccan frontier. A study in ritual, power and ethnicity, New York 1992; ders., Smuggling as a Border Way of Life. A Mediterranean Case, in: Michael Rösler/Tobias Wendl (Hg.), Frontiers and Borderlands. Anthropological Perspectives, Frankfurt a. M. u. a. 1999, S. 117–127; ders., The »New Immigrants« and the Transformation of the European-African Frontier, in: Thomas M. Wilson/Hastings Donnan (Hg.), Border Identities. Nation and State at International Frontiers, Cambridge, MA 2000,

unzureichend in ihren jeweiligen historischen Kontext eingebettet, zum Teil werden moderne Konzepte, wie zum Beispiel das der Staatsbürgerschaft, für die Analyse hinzugezogen, deren Anwendung auf das 19. Jahrhundert mindestens fragwürdig ist[78]. Die historischen Fallbeispiele, auf die Driessen verweist, bieten also zwar wertvolle Anhaltspunkte für die weitere (historische) Forschung, für Driessens Werk selbst dienen sie jedoch in erster Linie als illustrative historische Folie für das eigentlich im Zentrum der Analyse stehende christlich-muslimische Zusammenleben im 20. Jahrhundert.

Neueren Datums ist die kulturgeographische Studie von Frank Meyer, in der dieser aktuelle Inklusions- und Exklusionspraktiken und -diskurse sowie deren räumliche Ausformung innerhalb der Enklaven Ceuta und Melilla analysiert[79]. Auch er bezieht den historischen Hintergrund des Zusammenlebens der »vier Kulturen« (Juden, Muslime, Christen, Hindus) überblicksartig in seine Arbeit mit ein. Seine Studie ist insofern anregend für die historische Analyse, als sie auf die Verräumlichung religiös-kultureller Grenzziehungen verweist, wie sie sich, wenngleich in andersgearteter Form, auch im 19. Jahrhundert finden lässt[80]. Während sich Driessen und Meyer in erster Linie auf das Zusammenleben der bereits in den Enklaven etablierten religiös-kulturellen Gruppen konzentrieren, stehen die vor allem durch die territoriale Grenze bedingten Kontaktsituationen dieser Gruppen sowie deren Veränderungen im 19. Jahrhundert im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit. Religion wird dabei nicht nur, wie dies Driessen und Meyer tun, als allgemeine *kulturelle* Differenzkategorie, sondern vielmehr als handlungsleitender, -begrenzender sowie -ermöglichender Faktor in die Analyse miteinbezogen.

Während, wie zu sehen war, kulturanthropologische und -geographische ebenso wie allgemeinhistorische Studien zu den betrachten Grenzregionen durchaus existieren, sind mikrohistorische Studien, wie sie u. a. die bereits genannten Historiker Claude Liauzu und Julia Clancy-Smith für das französische Kolonialgebiet verfasst haben, vergleichsweise rar. Nur einige wenige Wissenschaftler:innen, darunter insbesondere die Historiker Manuela Marín, Rosa María de Madariaga, Jesús Salafranca Ortega und Richard C. Pennell, verengen stichprobenartig den Fokus auf bestimmte Personengruppen und Orte in der Region. María Rosa de Madariaga liefert in einem Aufsatz einen historischen Abriss zur Frage der Grenzziehungen um die spanischen Enklaven, wobei sie auch auf grenzüberschreitende Kontakte

S. 96–116; ders., Borders besieged. A View on Migration from the European-African Edge, in: Dimitar Bechev/Kalypso Nicolaïdis (Hg.), Mediterranean frontiers. Borders, Conflict and Memory in a Transnational World, London 2010, S. 167–176.

78 Vgl. Kap. 4.2.

79 Vgl. Frank Meyer, Die Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla, Stuttgart 2005.

80 Vgl. hierzu Kap. 3.

eingeht[81]. Die jüdische Bevölkerung Melillas, die zum Teil aus den umliegenden Berberstämmen stammte und sich aufgrund ihrer sozialen Randposition durch eine besonders geartete Mobilität auszeichnete, hat der Historiker Jesús Salafranca Ortega insbesondere für das ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert eingehender untersucht[82]. Richard C. Pennell wiederum hat sich im Rahmen seiner Studien zum europäisch-marokkanischen Verhältnis mit der Präsenz marokkanischer Berber in spanischen Gerichtsprozessen in Melilla Ende des 19. Jahrhunderts beschäftigt[83]. Auf eindrückliche Art und Weise gelingt es ihm, anhand einer Sammlung solcher Gerichtsprozesse die Möglichkeiten eines Lebens an der Grenze sowie die Handlungsoptionen, die aus der unmittelbaren Nachbarschaft zweier Rechtssysteme für die Bevölkerung resultierten, zu skizzieren.

Manuela Marín Niño wiederum hat sich mit Fluchten aus dem Straflager in Melilla beschäftigt, wobei sie vor allem die Praxis der Flucht detailliert in den Blick nimmt und daraus Schlussfolgerungen bezüglich des Grenzcharakters der Enklave zieht[84]. Für ihren Aufsatz bezieht sie sich ausschließlich auf Rechtsquellen aus dem Stadtarchiv in Melilla und zieht darüber hinaus keine weiteren Dokumente – weder aus Ceuta, noch aus Málaga, Madrid oder Alcalá de Henares hinzu. Auch Henk Driessen hat sich im historischen Teil seiner 1992 erschienenen Studie *On the Spanish-Moroccan Frontier. A Study in Ritual, Power and Ethnicity* mit dem Phänomen der Fluchten ins *campo moro* befasst. Er bezieht sich dabei weitgehend auf dieselben Rechtsquellen wie Marín, ohne weitere Quellenbestände zu berücksichtigen. Bei beiden genannten Autoren liegt der Hauptfokus auf dem Grenzcharakter der spanischen Enklave Melilla, der durch die Fluchten gleichzeitig infrage gestellt wie er durch die Notwendigkeit ausgeklügelter Fluchtpraktiken und deren teilweises Scheitern bestätigt wurde. Der weitere Lebensweg der Renegaten und deren Rückkehr nach Spanien werden ebenso wenig thematisiert wie die Wahrnehmung derselben durch ihre spanischen Zeitgenossen, geben doch die von beiden Autoren konsultierten Quellen hierzu nahezu keine Aufschlüsse.

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, sich in die mikrohistorische Forschung zur spanisch-marokkanischen Grenzregion einzureihen, dabei aber zu versuchen, die Ergebnisse unter Berücksichtigung spanischer Kolonialinteressen einerseits sowie

---

81 Vgl. María Rosa de Madariaga Álvarez-Prida, Fronteras geopolíticas y relaciones transfronterizas. El caso de España y Marruecos, in: Natalia Ribas-Mateos (Hg.), El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización, Barcelona 2011, S. 293–306.

82 Vgl. die ursprünglich im Jahr 1987 als Dissertation erschienene Arbeit Jesús F. Salafranca Ortega, Historia de la población judía de Melilla desde su conquista por España hasta 1936, Málaga [2]1995 sowie die vom Autor selbst verfasste Zusammenfassung: ders., Sintesis historica de la población judía de Melilla, 1497–1936, in: Aldaba 9 (1987), S. 55–65.

83 Vgl. Pennell, Law on a wild Frontier.

84 Vgl. Marin Niño, »Hombre al moro«.

des Verhältnisses von Staat, Gesellschaft und Religion in Spanien andererseits in einen größeren historischen wie kulturellen Kontext einzuordnen. Scheinbar kuriose Einzelfälle von gewaltsamen Zusammenstößen, friedlicher Interaktion und Kooperation oder gar Kollaboration sowie Grenzübertritte unterschiedlicher Art, wie sie in der Arbeit untersucht werden, können dadurch in größere Handlungszusammenhänge eingeordnet werden. Die Arbeit zielt letztlich auch darauf ab, unter Einbeziehung weiterer administrativer, Rechts- sowie Kirchenquellen die Geschichte der Grenzgänger im Allgemeinen und entflohener spanischer Häftlinge im Besonderen in einem breiteren Kontext zu lesen und zu analysieren. Diese Grenzübertritte ermöglichen schließlich nicht nur einen genaueren Blick auf Strukturen einer Grenzgesellschaft, sondern zugleich aufgrund der zu beobachtenden Kontinuitäten und Brüche mit vorangehenden Jahrhunderten Rückschlüsse auf politische, religiöse und gesellschaftliche Entwicklungen in Spanien und in den spanischen Enklaven. Darüber hinaus kann die Analyse von Grenzbeziehungen und -begegnungen einen weiteren Beitrag zur Erforschung des spanisch-maghrebinischen Verhältnisses liefern. »[F]ür viele der namenlosen Protagonisten der Geschichte ist das Zusammenleben mit dem Feind eine einfachere Angelegenheit als für die Eliten«, schreiben die Historiker Xosé M. Núñez Seixas und Francisco Sevillano Calero im Vorwort des von ihnen herausgegebenen Sammelbands *Spanien und seine Feinde*[85]. Dies liege zum Teil daran, dass »ihre eigenen Wahrnehmungen davon, wer der Feind ist, weitaus diffuser sind als diejenigen, die durch Propaganda sowie kulturelle und politische Diskurse suggeriert werden«[86]. Zur Erforschung eben jener »namenlosen Protagonisten« spanisch-maghrebinischer Begegnungen an Europas »kulturellen Grenzen« (Osterhammel), ihres praktizierten Zusammenlebens sowie damit verbundener Wahrnehmungen soll die vorliegende Arbeit ebenfalls beitragen.

1.3 Konzeptionelle und methodische Grundlagen

1.3.1 »Grenzleben« – Der konzeptionelle Rahmen der Arbeit

Der in der Arbeit verwendete Begriff »Grenze« bezieht sich in erster Linie auf die territoriale Landgrenze zwischen Spanien und Marokko um die spanischen Enklaven Ceuta und Melilla. Obwohl also mit »Grenze« zunächst vor allem eine – mehr oder weniger eindeutige[87] – geographische Trennlinie zwischen spanischem

85 Xosé Manoel Núñez Seixas/Francisco Sevillano Calero, Introduccion. Las Españas y sus enemigos, in: Dies. (Hg.), Los enemigos de España, S. 13–27, hier S. 27.
86 Ebd.
87 Zum besonderen Charakter der territorialen Außengrenzen der Enklaven vgl. Kap. 3.2.

und marokkanischem Territorium und damit zwischen spanischer und marokkanischer Rechtssphäre gemeint ist, liegt der Fokus der Arbeit auf Praktiken der Grenzsicherung und Grenzkontrolle sowie auf Formen der Grenzbegegnung und der Grenzüberschreitung und geht damit über ein rein lineares Grenzverständnis hinaus.

Grenzbildung ist, folgt man den soziologischen »Klassikern« Georg Simmel und Niklas Luhmann, als Prozess der Differenzierung zwischen Eigenem und Fremden ein Kernbestandteil menschlichen Miteinanders[88]. »Grenzerhaltung« dient entsprechend im Sinne Luhmanns der »Systemerhaltung« sozialer Gruppen[89]. Differenzierungskategorien sind dabei wandelbar und kontextbedingt, sodass zum Beispiel nationale, religiöse, soziale oder auch geschlechtliche Zugehörigkeiten mal mehr, mal weniger ausschlaggebend für die Gruppenbildung sowie das Abgrenzungsverhalten einer bestimmten Gruppe sein können. Die Wandelbarkeit bzw. situative Gewichtung verschiedener Differenzierungskategorien wird in der Arbeit eine zentrale Rolle spielen. Schließlich war die Grenzsituation um die Enklaven insofern besonders, als sich hier im 19. Jahrhundert die territoriale Staatsgrenze mit der ethnischen und religiösen Grenze weitgehend deckte. Entsprechend wurde das Gebiet jenseits der Grenze von der spanischen Bevölkerung vor Ort als »Gebiet der Ungläubigen« (*campo infiel*), als »Gebiet der Muslime« (*campo musulmán*) oder generell – mit der dem Begriff inhärenten Mehrdeutigkeit[90] – als »Gebiet der *moros*« (*campo moro*) bezeichnet, die territoriale Grenze also als identisch mit der ethnisch-kulturellen und religiösen Grenze verstanden und definiert. Grenzziehung in Form von Inklusion oder Exklusion konnte in der betrachteten Region also auf (mindestens) drei unterschiedlichen Ebenen mit je verschiedener situativer Gewichtung praktiziert werden: der staatlich-rechtlichen, der religiösen oder aber der ethnisch-kulturellen.

Im Zentrum von Georg Simmels Theorie steht die räumliche Grenze als Produkt sozialen Handelns, als Ergebnis der »Ergänzung des positiven Macht- und Rechtmaßes der eigenen Sphäre durch das Bewußtsein, daß sich Macht und Recht eben in die andre Sphäre nicht hinein erstrecken«[91]. Dadurch gewinnt die Raumgrenze ein Eigenleben, sie wird »zu einer lebendigen Energie, die jene aneinanderdrängt und sie nicht aus ihrer Einheit herausläßt und sich wie eine physische Gewalt, die nach beiden Seiten hin Repulsionen ausstrahlt, zwischen beide schiebt«[92]. Das

88 Vgl. Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a. M. 1992; Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

89 Luhmann, Soziale Systeme, S. 35.

90 Vgl. hierzu Kap. 1.4.2.

91 Simmel, Soziologie, S. 697.

92 Ebd., S. 697f.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

bei Simmel beschriebene Wechselverhältnis von sozialem Handeln, (territorialer) Raumgrenze, Macht und Recht beeinflusste vor allem die Vorüberlegungen zu dieser Arbeit. Einerseits schärfte es, ebenso wie die Überlegungen Luhmanns, ein Verständnis von Grenze als sozialem und damit prinzipiell wandelbarem Konstrukt, legte aber zugleich nahe, die Territorialgrenze als handlungsleitende und damit einflussreiche Größe im Sinne einer Trennung verschiedener Rechts- und Machtsphären ernst zu nehmen.

Über theoretische Vorüberlegungen hinaus waren insbesondere konzeptuelle Überlegungen zu Grenzstudien aus dem ethnologischen, (kultur-)anthropologischen sowie dem literatur- und geschichtswissenschaftlichen Bereich von konkreterem, da anwendungsbezogenerem Nutzen für die Arbeit. In seiner Einleitung zum Sammelband *Ethnic Groups and Boundaries* fasst der Anthropologe Fredrik Barth zusammen, die Aufrechterhaltung von Grenzen zwischen ethnischen Gruppen[93] beruhe weniger auf strikter Isolation und Abriegelung als vielmehr auf sozialer Interaktion, Mobilität und Grenzüberschreitung sowie damit zusammenhängenden Exklusions- und Inklusionsprozessen. Trotz oder gerade wegen wechselnder Zugehörigkeiten Einzelner, so Barth, würden (ethnische) Grenzen aufrechterhalten, um die Existenz der Eigengruppe zu gewährleisten[94]. Dabei spielten die unterschiedlichen äußerlichen wie normativen Kategorien wie Kleidung, Sprache oder Wertekanon je nach Situation und Kontext sowie beteiligten Akteuren mal eine prominente, mal eine eher untergeordnete Rolle[95]. Barths Überlegungen sind, trotz ihrer Fokussierung auf *ethnische* Grenzen, von Interesse im Hinblick auf grenzüberschreitende Kontakte und Bewegungen im betrachteten Grenzgebiet. Obwohl es solche Kontakte seit dem Bestehen der spanischen Enklaven gab, so führten sie doch nicht zu einer Überwindung der zentralen Dichotomien zwischen den Nachbarn. Inwiefern solche Bewegungen und Kontakte möglicherweise im Gegenteil sogar zur Festigung religiöser, nationaler oder ethnischer Grenzen führten, wird ebenso zu untersuchen sein wie die Gewichtung verschiedener Differenzkategorien in bestimmten Situationen und Kontexten. Letzteres fordert auch Stefan Hirschauer in seinem Aufsatz über »die Kontingenz sozialer Zugehörigkeit«[96]. Darin kommt er zu der Erkenntnis, dass

---

93 Mit »ethnic groups« meint Barth »categories of ascription and identification by the actors themselves«, es handelt sich also um eine Selbstzuschreibung anhand von Merkmalen wie äußerlichen und normativen Kulturformen (Kleidung, Sprache, Werte etc.). Vgl. Fredrik Barth, Introduction, in: Ders. (Hg.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Bergen u. a. 1969, S. 9–38, hier S. 10.

94 Vgl. ebd., S. 9f.

95 Vgl. ebd., S. 14.

96 Vgl. Stefan Hirschauer, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie 43 (2014), H. 3, S. 170–191.

einzelne Differenzkriterien von den Akteuren je nach Kontext unterschiedlich gewichtet werden können, was »Untersuchungen zu kulturellen Humandifferenzierungen, die von deren wechselseitiger Relativierung ausgehen«, notwendig mache[97].

Während Fredrik Barth den Zusammenhang von Grenzziehung und Grenzüberschreitung thematisiert, widmen sich Michael Rösler und Tobias Wendl in der Einführung zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband *Frontiers and borderlands*[98] dem vielschichtigen Charakter der Grenzen selbst, die sie als »[p]uzzling phenomena« beschreiben, die

> not only divide but also connect, that both obstruct and facilitate. As barriers they repel, as transitions they attract and disclose dynamic interstitial zones of »no more« and »not yet«, yet also of »as well«, cristallization points of multiculturalism, intercultural contact and crossover[99].

Ihnen zufolge handelt es sich bei dem Phänomen Grenze also nicht allein um eine trennende Linie, sondern auch um eine verbindende und Kontakt ermöglichende »Zone«. Von ganz ähnlichem Zuschnitt sind die konzeptuellen Überlegungen der Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt in ihrer vielbeachteten Studie zu europäischen Reiseberichten im kolonialen Kontext[100]. Der von ihr geprägte Begriff der »Kontaktzonen« als »[…] social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination […]«[101] erwies sich auch für andere Studien zu interkulturellen Begegnungen als fruchtbar[102]. Auch die neuere Grenzforschung lenkt den Blick deutlich weniger auf lineare Staatsgrenzen, die vermeintlich starre kulturelle und nationale Entitäten voneinander trennen, als vielmehr auf Grenzräume oder Grenzzonen, in denen Veränderungen graduell ablaufen, Mischformen existieren sowie Austausch stattfindet und Durchgangs- oder Zugangsregeln ausgehandelt wer-

97 Ebd., S. 181.

98 Vgl. Rösler/Wendl (Hg.), Frontiers and Borderlands.

99 Tobias Wendl/Michael Rösler, Introduction. Frontiers and Borderlands. The Rise and Relevance of an Anthropological Research Genre, in: Dies. (Hg.), Frontiers and Borderlands, S. 1–27, hier S. 1.

100 Vgl. Mary Louise Pratt, Imperial eyes. Travel writing and transculturation, London 1992.

101 Ebd., S. 4.

102 Vgl. u. a. Marjet Derks u. a., Introduction. What's Left Behind. The Lieux de Mémoire of Europe beyond Europe, in: Dies. u. a. (Hg.), What's left behind. The Lieux de mémoire of Europe beyond Europe, Nijmegen 2015, S. 9–22, hier S. 17–20. Auch Manuela Marín Niño und Mario Apostolov verwenden das Konzept einer »zone of contact«. Vgl. Marín Niño, Testigos coloniales sowie Mario Apostolov, The Christian-Muslim Frontier. A Zone of Contact, Conflict, or Cooperation, New York 2004.

den[103]. Eine solche Erweiterung des Grenzverständnisses ist allerdings nur dann sinnvoll, solange darüber nicht die konkret erfahrbare Funktion der Territorialgrenze im Sinne einer Trennung zwischen verschiedenen Macht- und Rechtssphären zweier Staaten vergessen wird[104].

In der vorliegenden Arbeit wird zum einen versucht, die konkreten Funktionen und Auswirkungen einer linearen, auf Karten fixierten sowie teilweise darüber hinaus physisch markierten[105] spanisch-marokkanischen Staatsgrenze zu beleuchten. Der wandelbare und konstruktive Charakter der Territorialgrenze zwischen Spanien und Marokko wird dabei anhand (historischer) Grenzstreitigkeiten sowie strittiger Grenzziehungen und Grenzverschiebungen thematisiert. Darüber hinaus werden die weitaus weniger eindeutig konturierten »Grenzzonen« oder »Kontaktzonen« in den Blick genommen, die als Gebiete gewaltsamer wie gewaltloser Formen der Begegnung ebenso dienten, wie sie Grenzüberschreitungen in beide Richtungen vorbereiteten und ermöglichten. Die Regionen um Ceuta und Melilla waren von einem doppelten Grenzcharakter geprägt, da die Stadtmauern um die Städte selbst nicht mit der spanisch-marokkanischen Territorialgrenze übereinstimmten, die etwas abseits durch das berberische Hinterland verlief. Beide Grenzen unterschieden sich in ihrer Materialität und Durchlässigkeit. Auch aufgrund dessen erscheint die Verwendung von Konzepten wie »Grenzgebiet«, »Grenzregion« oder »Grenzzone« sinnvoll, möchte man die Grenze nicht nur als Trennlinie, sondern auch als Austauschzone verstehen. In der Einleitung zu ihrem Sammelband *Mediterranean Frontiers* geben die Herausgeber Dimitar Bechev und Kalypso Nicolaidis einen sehr nützlichen Überblick über die diversen Ausprägungen und Auswirkungen von Grenzen und Grenzziehungen im Mittelmeerraum. Dabei gehen sie auch explizit auf symbolische Formen der Grenzziehung ein, die

---

103 So schreiben z. B. Kolossov und Scott von »transitional spaces where a perceived set of unifying attributes and features is gradually replaced by another one«. Vladimir Kolossov/James Scott, Selected Conceptual Issues in Border Studies, in: Belgeo. Revue belge de géographie (2013), H. 1, S. 1–19, hier S. 3. Auch Henk Driessen plädiert dafür, Grenze als »shifting space« zu verstehen, »in which people with different identities and cultural influences meet and deal with each other in various ways«. Driessen, Smuggling as a Border Way of Life, S. 120. Auch in der Soziologie werden Grenzen überwiegend als Räume verstanden. Vgl. Monika Eigmüller, Der duale Charakter der Grenze. Bedingungen einer aktuellen Grenztheorie, in: Dies./Georg Vobruba (Hg.), Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes, Wiesbaden 2006, S. 55–73, hier S. 58.

104 Für die Einbeziehung der Rolle des Staates in die Analyse von Grenzen und Grenzgesellschaften plädieren u. a. Eigmüller, Der duale Charakter der Grenze sowie Hastings Donnan/Thomas M. Wilson, Borders. Frontiers of Identity, Nation and State, Oxford/New York 2001.

105 Im 19. Jahrhundert waren die Grenzmarkierungen um die Enklaven noch spärlich und bestanden in erster Linie aus einzelnen Grenzsteinen. Deren unrechtmäßige Entfernung trug immer wieder zu Konflikten zwischen den Nachbarn bei. Vgl. hierzu Kap. 3.2.

zum Beispiel in Form von (nationalen) Erinnerungskulturen und Mythen dazu beitragen könnten, Differenzen nach außen zu verstärken und zugleich nach innen einen »spirit of social cohesiveness« zu fördern[106]. Eine symbolische Aufladung gewaltsamer Konflikte könnte daraus resultieren. Gleichzeitig betonen die Autoren, dass insbesondere die Grenzregionen im Mittelmeerraum stets auch grenzüberschreitende Kontakte, Austausch und Beziehungen erforderlich machten, sodass eben nicht nur von Abgrenzung und Konflikten die Rede sein könne. Inwiefern dies auch auf die Grenzregionen um die spanischen Enklaven Ceuta und Melilla zutraf, wird in der vorliegenden Arbeit untersucht.

In seinem eingangs bereits erwähnten Aufsatz bringt Jürgen Osterhammel den Begriff der »kulturellen Grenze« als »Problem der Konstruktion von Differenz zwischen zivilisatorischen Einheiten«[107] ins Spiel. Osterhammel plädiert explizit für eine stärkere Berücksichtigung von Misch- und Übergangsformen sowie von Prozessen der Ver- und Entflechtung. Er widerspricht der Vorstellung von Kultur als gegebener Entität und fordert stattdessen eine größere Offenheit in der Analyse interkultureller Begegnungen[108]. Kulturkontakte könnten einerseits zum Abbau von Fremdheitswahrnehmungen führen oder aber andererseits zu deren Verfestigung beitragen[109]. Darüber hinaus seien Feindbilder historisch und situativ wandelbar und stets durch verschiedene Faktoren und unterschiedliche Differenzkategorien bestimmt[110]. Praktiken der Ab- oder Eingrenzung[111] hingen z. B. immer auch von den jeweiligen Machtverhältnissen und demographischen Proportionen sowie von wirtschaftlichen Faktoren vor Ort ab[112]. Osterhammel plädiert entsprechend dafür, »die außerordentliche Vielzahl kultureller Grenzsituationen […] am einzelnen regionalen Fall zu studieren, der dann wiederum in diachrone Verlaufsmuster und synchrone Vergleichsraster eingefügt werden müsste«[113]. Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, eben jene Überlegungen ernst zu nehmen und in die Analyse konkreter Grenzbegegnungen, -konflikte und -kontakte miteinzubeziehen.

---

106 Dimitar Bechev/Kalypso Nicolaidis, Introduction: Frontiers, Memory and Conflict in the Mediterranean, in: Dies. (Hg.), Mediterranean Frontiers, S. 1–11, hier S. 1.

107 Osterhammel, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, S. 115.

108 Ebd., S. 107.

109 Ebd., S. 115f.

110 Ebd., S. 119.

111 Darunter zählt Osterhammel »Inklusion/Integration, Akkomodation, Assimilierung, Exklusion, Segregation und Extermination«. Vgl. ebd., S. 120f.

112 Ebd., S. 122.

113 Ebd., S. 130.

1.3.2 Annäherung an die Peripherie – Die Mikrogeschichte als methodischer Zugang zur Analyse einer Grenzregion

Der methodische Ansatz der vorliegenden Arbeit ist ein mikrohistorischer[114]. Es wird von der Annahme ausgegangen, die unter anderem der Anthropologe Clifford Geertz vertritt, dass sich manche Dinge am besten an begrenzten Örtlichkeiten untersuchen lassen[115]. Oder, wie es der italienische Historiker Giovanni Levi in seiner Definition von »Mikrogeschichte« formuliert: »Mikrogeschichte als Praxis beruht im Kern auf der Reduzierung des Beobachtungsmaßstabs, auf mikroskopischen Analysen und einer intensiven Untersuchung des Quellenmaterials«[116]. Eine politische, soziale und religiöse »Kontaktzone«, wie sie die Grenzregion um die spanischen Enklaven darstellte, bietet sich aufgrund ihrer räumlichen Begrenztheit zur Untersuchung grenzüberschreitender Begegnungen sowie deren zeitgenössischer Deutung besonders an. Verschiedene Faktoren, die zum Beispiel zur Entstehung, Vermeidung oder Beendigung von Gewalt führten, lassen sich hier jeweils fallspezifisch vor dem Hintergrund des jeweiligen Kontexts und der beteiligten Akteure erfassen. Dabei gilt es, Ereignisse und Verhaltensweisen durch ihre möglichst »dichte Beschreibung« (Clifford Geertz[117]) unter Berücksichtigung ihrer zeitgenössischen Deutung zu interpretieren. Dies ermöglicht es beispielsweise, konkret und situativ nach dem Zusammenhang von Gewalt auf der einen und religiöser Differenz auf der anderen Seite zu fragen und diesen Zusammenhang ggf. zu relativieren und in einen größeren Kontext einzuordnen. Ziel der mikrohistorischen Analyse sind in der Regel nicht Generalisierungen[118], es geht vielmehr um das Aufzeigen von

---

114 Als eine der neuesten Veröffentlichungen zur Mikrogeschichte sei hier auf den Band »Past & Present« zum Verhältnis von Globalgeschichte und Mikrogeschichte, erschienen im November 2019, verwiesen, darin u. a. Jan de Vries, Playing with Scales. The Global and the Micro, the Macro and the Nano, in: Past & Present 242, Beiheft 14 (November 2019), S. 23–36. Einen guten Überblick über die verschiedenen Ausprägungen einer »history from below« liefert zudem der Aufsatz von Jim Sharpe, History from Below. Zur Mikrogeschichte nach italienischem Vorbild vgl. Carlo Ginzburg, Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 169–192 sowie Giovanni Levi, On Microhistory, in: Burke (Hg.), New Perspectives on historical Writing, S. 97–119.

115 Clifford Geertz, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987, S. 32.

116 »Microhistory as a practice is essentially based on the reduction of the scale of observation, on microscopic analysis and an intensive study of the documentary material«. Levi, On Microhistory, S. 99.

117 Der Ausdruck »dichte Beschreibung« stammte ursprünglich von Gilbert Ryle und wurde von Clifford Geertz aufgegriffen und weiterentwickelt. Vgl. zum Konzept der »dichten Beschreibung« Geertz, Dichte Beschreibung, S. 7–43.

118 Das wäre, laut Clifford Geertz, »schierer Unsinn«. Ebd., S. 31.

Komplexität und Vielartigkeit durch die Betrachtung konkreter Einzelfälle und relevanter Details in ihrem jeweiligen – durchaus auch breiteren – Kontext. Dadurch wird nicht nur ein Zugang zu Akteuren ermöglicht, die in »großen Erzählungen« im Allgemeinen keine Rolle spielen[119], sondern die Methode ermöglicht zudem die stellenweise Durchbrechung oder auch die Bereicherung »größerer Erzählungen«, zu denen sie stets in einem Austauschverhältnis steht und stehen muss, um nicht dem rein Anekdotischen anheimzufallen[120]. Auch die Historikerin Natalie Zemon Davis plädiert für eine »Dezentralisierung« der Geschichte, womit sie unter anderem die Einnahme der Perspektive von Personengruppen jenseits gesellschaftlicher Eliten impliziert[121]. Eben jene Personen könnten, so Davis, ihr eigenes Schicksal beeinflussen, »through resistance, collaboration, craft, improvisation, or good luck«[122]. Nichtsdestotrotz müsse eine solche Geschichte stets »relational« sein, sodass Einzelfälle nicht losgelöst von ihrem jeweiligen, ihren Handlungsspielraum bedingenden oder beeinflussenden Umfeld betrachtet würden[123]. Mit den Handlungsstrategien der scheinbar Machtlosen sowie den Faktoren, die jene Strategien beeinflussten, beabsichtigt sich die Arbeit auseinanderzusetzen.

»Der entscheidende Erkenntnisgewinn durch mikro-historische Verfahren«, schreibt der Historiker Hans Medick,

> besteht […] darin, daß gerade durch die möglichst vielseitige und genaue Durchleuchtung historischer Besonderheiten und Einzelheiten […] eine Gleichzeitigkeit kultureller, sozialer, ökonomischer und politischer Momente in den Blick gerät, die neue Einsichten in die Konstitution historischer Handlungs- und Ereigniszusammenhänge, aber auch kurz- wie längerfristiger historischer Prozesse eröffnet[124].

---

119 Eines der Ziele der Verfechter einer »Geschichte von unten« ist es, zu zeigen, dass die Angehörigen niedrigerer Schichten Akteure sind, »whose actions affected the (sometimes limited) world in which they lived«. Sharpe, History from Below, S. 38.

120 Zur Bedeutung der Einbettung einer »Geschichte von unten« in ihren größeren Kontext vgl. ebd., S. 34. Auch die Historikerin Francesca Trivellato plädiert in ihrem Artikel über die »Zukunft der Mikrogeschichte im Zeitalter der Globalgeschichte« für eine Verbindung mikro- und makrohistorischer Analysen, die Generalisierungen vorbeuge und neue Erkenntnisse ermögliche. Vgl. Francesca Trivellato, Is there a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History?, in: California Italian Studies 2 (2011), H. 1, URL: <https://escholarship.org/uc/item/0z94n9hq> (11.07.2024).

121 Vgl. Natalie Zemon Davis, Decentering History. Local Stories and Cultural Crossings in a Global World, in: History and Theory 50 (2011), H. 2, S. 188–202.

122 Ebd., S. 190.

123 Ebd.

124 Vgl. Hans Medick, Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikrohistorie im Blickpunkt der Kulturanthropologie, in: Joachim Matthes (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, S. 167–178, hier S. 171.

Der von Medick beschriebenen »Gleichzeitigkeit« versucht die Arbeit gerecht zu werden, indem möglichst viele verschiedene (historische, politische, situative …) Aspekte für die Analyse eines konkreten Fallbeispiels hinzugezogen werden. Dadurch soll nicht zuletzt zweierlei vermieden werden: zum einen das Risiko, kuriose Einzelfälle rein deskriptiv als bloße Anekdoten zu präsentieren und damit ihrer möglicherweise weiterreichenden Bedeutung zu entziehen, zum anderen aber auch die gegenteilige Gefahr der Verallgemeinerung eben jener Einzelfälle.

Die Annahme des »außergewöhnlich Normalen« (Edoardo Grendi)[125] ist auch als Prämisse für die vorliegende Arbeit zu verstehen: Fälle von Grenzüberschreitungen, Konflikten und Grenzbegegnungen mögen, für sich genommen, seltsam und überraschend anmuten, zeugen aber zugleich von einer gewissen »Normalität des Ungewöhnlichen«, als die sich das menschliche Handeln – geleitet von Interessen, Restriktionen, sozialen Erwartungen und Emotionen – immer wieder erweist. Eingebettet in einen größeren Kontext können meines Erachtens gerade solch scheinbar »außergewöhnliche« Einzelfälle neue historische Einblicke ermöglichen.

Der mikrohistorische Ansatz kann sehr breit angelegt sein und reicht von der Analyse umfangreich überlieferter Einzelfälle[126] bis hin zur Rekonstruktion bestimmter Gesellschaftsstrukturen anhand einer dichten Lesart einer Vielzahl einzelner Quellen[127]. Das vorhandene Quellenmaterial für die vorliegende Arbeit begrenzt erstere Analysemethode insofern, als nahezu keine Ego-Dokumente der eigentlichen »Grenzgänger« überliefert sind, was auch mit der hohen Analphabetenrate unter diesen Personen zusammenhängt[128]. Die Erkenntnisse resultieren also weniger aus umfangreichen Überlieferungen einzelner Fälle als vielmehr aus der Summe zahlreicher ähnlich gearteter Fälle, zwischen denen sich mittels genauer Quellenanalyse Verbindungen herstellen lassen. Insbesondere Zeugenaussagen im Zuge juristischer oder auch religiöser Befragungen geben dabei zahlreiche Einblicke in das Leben und Denken der »einfachen« Menschen und liefern damit wichtige Bausteine zum Verständnis des Lebens an Grenze.

---

125 Edoardo Grendi, Micro-Analisi e storia sociale, in: Quaderni Storici 12 (1977), H. 2, S. 506–520, hier S. 512. Auf Grendi verweist u. a. Trivellato, Is there a Future for Italian Microhistory, S. 3f.

126 Bahnbrechend hierzu: Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento, Turin 1976.

127 Als Beispiel hierfür nennt Jim Sharpe die Arbeiten der Historikerin Barbara Hanawalt, die sich für ihre Analysen auf ein breites Quellenkorpus stützt. Vgl. Sharpe, History from Below, S. 31f.

128 Die Analphabetenrate war Mitte des 19. Jahrhunderts in Spanien im Vergleich zu anderen europäischen Ländern generell sehr hoch: Nur ca. 31 % der Männer und nur 9 % der Frauen waren im Jahr 1860 des Lesens und Schreibens mächtig, was vor allem mit der niedrigen Einschulungsrate zusammenhing. Vgl. hierzu Walther L. Bernecker, Sozialgeschichte Spaniens im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1990, S. 134.

1.4 Quellenlage und Begrifflichkeiten

1.4.1 Quellenlage

Das für die vorliegende Arbeit relevante Quellenmaterial besteht zum einen aus Korrespondenzen zwischen den spanischen Vertretern in Marokko und der Regierung in Madrid, zwischen jenen spanischen Vertretern und den Gouverneuren der Enklaven sowie mit Vertretern anderer europäischer Mächte und Repräsentanten des marokkanischen Staates. Diese Korrespondenzen lassen sich vor allem in den Beständen des Außenministeriums im Historischen Nationalarchiv in Madrid (AHN) sowie im Bestand »Afrika« des Hauptverwaltungsarchivs in Alcalá de Henares (AGA) finden. Die Kommunikation zwischen Ceuta und dem spanischen Kernland verlief deutlich rascher und reibungsloser als im Falle Melillas, was vor allem mit der geringeren Entfernung Ceutas zur Iberischen Halbinsel, der Nähe zum Knotenpunkt Tanger sowie der im Allgemeinen besseren Infrastruktur um die Enklave zusammenhing. Die Verbindung zwischen Melilla und Madrid wurde oftmals durch ungünstige Wetter- und Windbedingungen erschwert und verzögert[129]. Darüber hinaus verlief die Kommunikation mit der Enklave Melilla in den meisten Fällen über das militärische Generalkapitanat (*Capitanía Genera l Militar*) in Granada und den zuständigen Oberbefehlshaber (*capitán general*), sodass auch aus der Zwischenschaltung dieser Instanz oftmals eine Verzögerung der Kommunikation mit Madrid resultierte.

Melilla und Ceuta wurden im 19. Jahrhundert militärisch regiert, sodass sich ein großer Teil der lokalen Politik in Dokumenten niederschlug, die nun in den Hauptmilitärarchiven in Madrid (AGMM) und Segovia (AGMS) zu finden sind. Darunter fallen zum Beispiel juristische Schriftstücke, die sich mit der Flucht von Sträflingen aus den Enklaven, der Aufnahme muslimischer Freiwilliger in die Armee oder mit Konflikten in der Grenzregion beschäftigen, aber auch Alltagskorrespondenzen, die zum Beispiel auf Versorgungsprobleme, die Stimmung in den Enklaven, Einzelfälle von entflohenen Zivilisten sowie interne Machtkämpfe (z. B. zwischen Kirche und Militär) Bezug nehmen. Weitere Quellen dieser Art befinden sich in den Lokalarchiven in Ceuta sowie Melilla.

Vor allem Zeugenbefragungen in Gerichtsverfahren waren von großem Interesse für die Arbeit. Die Protokolle dieser Befragungen von Zivilisten, einfachen Soldaten und Sträflingen aus den Enklaven sowie von Bewohnern des Rifgebietes bieten Einblicke in deren Leben und Vorstellungswelt, die ansonsten im Verborgenen geblieben wären, da die Befragten in der Regel nicht des Schreibens mächtig waren. Ähnliches gilt für die Protokolle der kirchlichen Befragungen derjenigen

129 Vgl. hierzu auch Kap. 2.2.

Häftlinge, die nach ihrer Flucht nach Marokko nach Spanien zurückkehrten. Bei diesen Quellen, die in den Beständen der Diözesanarchive in Ceuta (AD[C]) und Málaga (AD[M]) zu finden sind, handelt es sich überwiegend um Protokolle von Befragungen spanischer Rückkehrer durch katholische Geistliche, deren Ziel es war, festzustellen, ob die Entflohenen zum Islam konvertiert waren. Diese Quellen liefern nicht nur Details zur Flucht und zum Leben der Betroffenen in Marokko, sondern geben darüber hinaus Aufschluss über die Prozedur der »Wiedereingliederung« in die katholisch-spanische Gesellschaft und liefern damit einen wichtigen Baustein zur Bewertung der Rolle von Religion und religiöser Zugehörigkeit an der Grenze. Generell lassen sich aus den kirchlichen Quellen sowohl im Hinblick auf Grenzübertritte und Konversionen als auch im Hinblick auf das alltägliche Leben vor Ort wertvolle Kenntnisse gewinnen, da die Priester zum einen aufgrund ihrer seelsorgerischen Funktion besondere Einblicke in das Leben der (christlichen) Menschen vor Ort hatten, die Kirche zum anderen aber aufgrund der unmittelbaren Nachbarschaft zu den muslimischen »Ungläubigen« auch in steter Sorge um ihre Anhänger war. Diese Sorge spiegelt sich in den Quellen wider.

Zeitgenössische Berichte und Zeitungsartikel über die und aus der Region Spanisch-Nordafrika ergänzen das Quellenmaterial. Zeitungen aus den Enklaven selbst sind im betrachteten Zeitraum noch nicht oder nur minimal vorhanden[130], stattdessen ist man auf diejenigen Berichte und Meldungen angewiesen, die in überregionalen spanischen und zum Teil auch britischen oder französischen Zeitungen erschienen. Vor allem in der Zeit des »Afrikakrieges« und unmittelbar danach zeigten die spanischen Zeitungen ein zunehmendes Interesse an den Ereignissen in und um die nordafrikanischen Enklaven. In Zeitungen wie *La Época*, *La España*, *La Iberia* oder *El Pensamiento Español* lassen sich entsprechende Artikel finden, die vermutlich oftmals auf Berichten desselben Informanten gründeten, da sie sich zum Teil stark ähneln oder sogar identisch sind. Besonders interessant sind vor allem diejenigen Artikel, die direkt aus der Feder von Berichterstattern vor Ort stammten, bei denen es sich, soweit nachvollziehbar, überwiegend um dort stationierte Soldaten oder militärische Verwaltungsbeamte handelte. Edierte Versionen zeitgenössischer Quellen zur spanisch-marokkanischen Diplomatie finden sich u. a. bei Jerónimo Becker[131].

130 Vor 1880 ist aus dem nordafrikanischen Raum nur eine spanische Zeitung (*El Noticiero de Tetuán*) aus dem von Spanien besetzten Tétouan überliefert, doch auch in Zeitungen aus dem spanischen Mutterland finden sich zum Teil Berichte aus und über Afrika. Erst 1868 entstand in Ceuta mit der Gründung der *Chrónica de Ceuta* das erste Presseorgan der Stadt, aus früheren Ansätzen einer stadteigenen Presse sind keine Exemplare überliefert. Vgl. Rafael Gibert, Periodismo en Ceuta (1820–1984), in: Documentación de las ciencias de la información, Madrid 1986, S. 263–272.

131 Vgl. Jerónimo Becker y González, España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX, Madrid 1903.

Zu den zeitgenössischen Berichten über das Leben in den Enklaven zählen unter anderem zwei Artikel über Ceuta und Melilla, die 1848 im *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar* von Pascual Madoz erschienen sind und die spezifische politische, geografische und soziale Situation beider Städte in der Frühphase des hier interessierenden Zeitraums behandeln[132]. Details zum Leben in Ceuta und vor allem zur Situation des Strafgefangenenlagers liefert darüber hinaus der Bericht des spanischen Beamten Juan Relosillas, der sich im Jahr 1873 vierzehn Monate lang in Ceuta aufhielt, um im Auftrag der spanischen Regierung einen Bericht über das Straflager zu verfassen[133]. Der in der Zeitung *La España* am 18. Dezember 1857 erschienene Artikel des Soldaten Joaquín Martitegui, der Anfang der 1850er-Jahre in Melilla stationiert war, gibt ähnlich detaillierte Einblicke in die Lebensbedingungen jener Stadt – wenngleich weniger umfangreich[134]. Auch dem erst nach der Jahrhundertwende erschienenen Werk José María Laguna Azorins über das Leben im *presidio* von Melilla lassen sich hilfreiche Informationen entnehmen[135]. So berichtet der Autor vom Schicksal einzelner Gefangener, die sich schon seit Jahrzehnten in der Enklave befanden und deren Leben damit durchaus in den betrachteten Zeitraum fällt, und er konstatiert selbst, dass in Melilla noch im Jahr 1907 die Gefängnisordnung von 1834 Bestand hatte, sodass der Bericht auch im Hinblick auf spezifische Gefängnisstrukturen Aufschlüsse geben kann[136].

Mit dem wachsenden Interesse Spaniens an Nordafrika ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wuchs auch die wissenschaftliche wie literarische Beschäftigung mit der Region. Rafael Pezzi liefert beispielsweise in seiner Untersuchung zum spanischen Einfluss im Rifgebiet detaillierte Beschreibungen der spanischen *presidios*, darunter auch Ceuta und Melilla – wenngleich aus einer etwas späteren Perspektive[137].

---

132 Zu Ceuta vgl. Pascual Madoz, Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, Bd. 6, Madrid 1847, S. 372–380. Zu Melilla vgl. Pascual Madoz, Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, Bd. 11, Madrid 1848, S. 361–363.

133 Juan José Relosillas, Catorce meses en Ceuta. Narraciones que interesan á todo el mundo, Málaga 1883. Der eigentliche Aufenthalt Relosillas' in Ceuta war im Jahr 1873, seinen Bericht verfasste er jedoch erst dreizehn Jahre später anhand seiner Notizen aus dieser Zeit.

134 Joaquín de Martitegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

135 José María Laguna Azorín, El presidio de Melilla visto por dentro. Estudio jurídico-social, Valencia 1907.

136 Ebd., S. 136.

137 Rafael Pezzi, Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif, Málaga 2005 [1893]. Zwar fällt dieses Werk etwas aus dem zeitlichen Rahmen der Arbeit, doch es liefert relevante Details, z. B. zu geografischen Besonderheiten der Städte, die auch für den Zeitraum der Arbeit von Interesse sind.

Ergänzend zu den genannten Quellen wurden auch Memoiren, Reiseberichte und teilweise literarische Werke hinzugezogen, darunter unter anderem die Erinnerungen des spanischen Generals Antonio Ros de Olanos[138] sowie der bereits eingangs zitierte Roman *Aita Tettauen* von Benito Pérez Galdós, in welchem er sich kritisch mit dem sogenannten »Afrikakrieg« auseinandersetzt[139]. Im Zuge dieses Krieges (1859/60) entstanden zudem zahlreiche Augenzeugenberichte und Erinnerungen internationaler Kriegsberichterstatter, von denen u. a. diejenigen Pedro Antonio de Alarcóns, Eduard Schlagintweits, Frederick Hardmans (Korrespondent der britischen *Times*) und Charles Yriartes neben der Beschreibung der Kriegshandlungen auch Informationen zu den spanischen Enklaven liefern, vor allem zu Ceuta, das als Ausgangspunkt des spanischen Heeres diente[140]. Auch im Hinblick auf das Leben an der Grenze sowie hinsichtlich Praxis und Perzeption von Grenzübertritten können diese Berichte Ausschluss geben. Marokko war im 19. Jahrhundert aber auch jenseits der Kriegsberichterstattung ein beliebtes Ziel europäischer Reisender und Abenteurer. Der spanische Schriftsteller José María de Murga (1827–1876) beispielsweise reiste in muslimischer Verkleidung durch Marokko[141] und veröffentlichte auf der Grundlage seiner Erlebnisse im Jahre 1865 das Werk *Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno* (»*Marokkanische Erinnerungen des baskischen moro*«)[142]. Ganz ähnlich bereiste Joaquín Gatell y Folch (1826–1879), auch bekannt als »Kaid Ismael«, in muslimischer Verkleidung Marokko, um dadurch leichteren Zugang und bessere Einblicke in die marokkanische Gesellschaft zu bekommen.

Ego-Dokumente, zum Beispiel von Häftlingen, existieren so gut wie gar nicht, was vermutlich damit zusammenhängt, dass die meisten Häftlinge Analphabeten waren[143]. Hier kommt erschwerend hinzu, dass große Archivbestände, wie zum

138 Vgl. Antonio Ros de Olano, Leyendas de Africa, Madrid 1860.

139 Vgl. Benito Pérez Galdós, Aita Tettauen, Madrid 1905.

140 Vgl. u. a. Pedro Antonio de Alarcón, Diario de un testigo de la guerra de África, Teil I und II, Madrid 1859; Eduard Schlagintweit, Der spanisch-marokkanische Krieg in den Jahren 1859 und 1860 mit Benützung der vorhandenen Quellen und nach eigener Beobachtung, Leipzig 1863; August K. von Goeben, Reise- und Lager-Briefe aus Spanien und vom Spanischen Heere in Marokko, Bd. 1 und 2, Hannover 1863; Charles Yrirarte, Sous la tente. Souvenirs du Maroc. Récits de guerre et de voyage, Paris 1863; Frederick Hardman, The Spanish Campaign in Morocco, Edinburgh/London 1860.

141 José María de Murga reiste, wie auch Joaquín Gatell y Folch (und zahlreiche andere), in muslimischer Verkleidung, um dadurch leichteren Zugang und bessere Einblicke in die marokkanische Gesellschaft zu bekommen. Zu dieser Personengruppe vgl. u. a. Mateo Dieste, »Moros vienen«, S. 91f.

142 José María de Murga, Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno, hg. v. Federico Verástegui, Madrid 2009 [1865].

143 Dennoch gab es auch unter ihnen Einzelne, die durchaus in der Lage waren, Briefe zu schreiben und zu lesen. Dies beweist der Philatelist Eduardo Martín Pérez für Ceuta anhand überlieferter

Beispiel der des Strafgefangenenlagers in Ceuta (und damit der etwaige Bestand einer Zensurstelle für Häftlingsbriefe), bislang verschollen sind. Das Fehlen solcher Ego-Dokumente erzwingt den Rückgriff auf Aussagen der Betroffenen in (kirchlichen wie juristischen) Befragungen oder in Gesprächen mit Dritten, die diese wiederum aufzeichneten. Der jeweilige Schreibzweck und die verschiedenen Absichten und Interessen müssen bei der Interpretation dieser Art von Aussagen stets mitberücksichtigt werden.

1.4.2 Anmerkungen zu Übersetzungspraxis, Namen und Begrifflichkeiten

Längere fremdsprachige Zitate werden in der Arbeit der besseren Lesbarkeit halber in ihrer deutschen Übersetzung wiedergegeben und in der Regel in der Fußnote im Original abgedruckt. Eine Ausnahme bilden englischsprachige Zitate, die ausschließlich im Original wiedergegeben werden. In sämtlichen Originalversionen wurde weitgehend die ursprüngliche, mittlerweile zum Teil veraltete Schreibweise beibehalten.

Spanische Namen, die üblicherweise aus zwei Nachnamen bestehen, werden in der Arbeit gemäß der gängigen Praxis meist auf den ersten Nachnamen reduziert. Bei der Schreibung arabischer Namen wird die im Deutschen gängige Schreibweise verwendet, sofern es sich um Personen des öffentlichen Lebens bzw. des marokkanischen Staatsapparats handelt. Bei Personen, die ausschließlich in spanischen Quellen auftauchen, wie zum Beispiel Mittelsmänner aus dem Rifgebiet, wurde die in jenen Quellen überwiegende Schreibweise beibehalten (teilweise variiert diese in den verschiedenen Schreiben).

Die in der Arbeit als »Rifgebiet« bezeichnete Region ist die gebirgige Gegend an der marokkanischen Nordküste, die in etwa von Tanger und Ceuta im Westen bis Melilla im Osten reicht, die Bezeichnung ist also in erster Linie geographisch zu verstehen[144]. Entsprechend bezieht sich der Ausdruck »Rifbewohner« oder »Rifberber«

Briefmarken und Stempel dieses Straflagers. In seinem Aufsatz beschreibt der Autor die, ebenso faszinierende wie kuriose, Taktik einiger Häftlinge, durch sogenannte *timos de entierro* (»Vergrabungstricks«) von Adressaten im spanischen Mutterland Geldzuweisungen zu erwirken. Vgl. Eduardo Martín Pérez, El Presidio de Ceuta. El correo de los confinados desde la segunda mitad del s. XIX hasta el cierre del penal, in: Boletín de la Agrupación Filatélica de Ceuta (2012), URL: <http://agrufilaceuta.fefian.es/boletin/Boletines/Numero%2012.pdf> (11.07.2024). Hinweise auf einen Schriftverkehr der Häftlinge mit Verwandten in der Heimat finden sich auch in Aussagen von Sträflingen selbst oder lassen sich dem Nachlass von Verstorbenen entnehmen, wie im Falle des verstorbenen Häftlings Manuel Medina, in dessen Nachlass sich eine Kiste mit Briefen eines Freundes befand. Vgl. Fall des Manuel Medina (1857). Vgl. AGM MEL-2, Caja 12, Dok. 45.

144 Hierzu und zu anderen Definition des Begriffs »Rif«, die Ethnie, Sprache und Kultur stärker in den Mittelpunkt rücken, vgl. David Montgomery Hart, The Rif and the Rifians. Problems of Definition, in: The Journal of North African Studies 4 (1999), H. 2, S. 104–109.

auf die in dieser Region ansässigen Menschen, ohne deren ethnische oder kulturelle Unterschiede untereinander explizit begrifflich zu fassen[145]. Dies erscheint insofern gerechtfertigt, als die Spanier selbst ethnisch-kulturelle Unterschiede ihrer Nachbarn jenseits der Grenze oftmals ignorierten und in den Quellen begrifflich nicht konkretisierten. Die spanische Politik gegenüber den Rifbewohnern machte in der Regel keine Unterschiede zwischen den einzelnen Stämmen – eine Praxis, die auch während der Protektoratszeit weitgehend beibehalten wurde[146]. In denjenigen Fällen, in denen die Zugehörigkeit einer Person oder Personengruppe zu einem bestimmten Stamm wie zum Beispiel der Anghera bedeutsam ist und in den Quellen Erwähnung findet, wird dies auch in der Arbeit entsprechend berücksichtigt.

Generell findet sich in den spanischen Quellen eine Vielzahl unterschiedlicher Bezeichnungen für den »Nachbarn« jenseits der Grenze. Diese reichen von geografischen Zuschreibungen wie *rifeño* (»Rifbewohner«) oder *magrebí* (»Maghrebiner«[147]), nationalstaatlichen wie *marroquí* (»Marokkaner«) über ethnische wie *cábila* (auch »*kabila*«[148]) bis hin zu religiösen wie *mahometano* (»Mohammedaner«) oder schlichtweg dem pejorativen *infiel* (»Ungläubiger«). Am häufigsten wird jedoch der Begriff *moro* im Zusammenhang mit muslimischen Personen im Grenzgebiet verwendet[149]. Dieser Begriff war und ist im Spanischen vielschichtig und umfasste ursprünglich die Herkunft einer Person aus dem Maghreb sowie deren religiöse Zugehörigkeit zum Islam[150]. Aufgrund der unmittelbaren Nachbarschaft der Iberischen Halbinsel zum (marokkanischen) Maghreb waren offenbar die geographische und die religiöse Zugehörigkeit in der spanischen Wahrnehmung weitgehend deckungsgleich, was die semantische Verknüpfung erklärt. Dennoch

---

145 David M. Hart plädiert dafür, die im westlichen Rifgebiet lebenden *Jbala* vom Begriff »Rifbewohner« (*rifians*) auszunehmen aufgrund der zahlreichen ethnischen, sprachlichen und kulturellen Unterschiede zu den westlichen Rifbewohnern in der Region ab Targist. Vgl. ebd., S. 108. Eine solche begriffliche Unterscheidung ist wünschenswert, m. E. jedoch für die vorliegende Arbeit aufgrund des spezifischen inhaltlichen Fokus nicht zwangsläufig notwendig.

146 Vgl. ebd.

147 Als »Maghreb« wird, ähnlich wie im Falle des »Rifs«, eine geographische Region bezeichnet, welche die nordwestafrikanischen Länder Algerien, Marokko, Tunesien (und Libyen) umfasst. Zu geographischen und kulturellen Besonderheiten des Maghreb vgl. u. a. Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib, London 1971, S. 1–9.

148 Mit »Kabylen« wird eigentlich ein in Nordostalgerien ansässiger Berberstamm bezeichnet. Vermutlich hatte man den Begriff aus dem Französischen übernommen und auf die Berber Marokkos übertragen.

149 Die Häufigkeit des Auftretens dieses Begriffes zwischen dem 12. und 20. Jahrhundert konstatiert auch Josep Lluís Mateo Dieste und verweist dabei auf das Textkorpus des »Nuevo Diccionario Histórico Español«. Vgl. Mateo Dieste, »Moros vienen«, S. 51.

150 Zur historischen Wortbedeutung vgl. La Academia Española (Hg.), Diccionario de la lengua castellana, Madrid 1852, S. 464.

überwog die religiöse Bedeutungsebene des Begriffs *moro*, sodass dieser sich allmählich als Synonym für die Bezeichnung *musulman* herauskristallisierte und seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr nur für Muslime aus Nordwestafrika, sondern auch für andere muslimische Personengruppen Anwendung fand[151]. Erst im 19. und 20. Jahrhundert wurde der Begriff erneut vor allem für Personen aus nordafrikanischen Gebieten verwendet[152], was auch mit der Orientierung Spaniens in Richtung Afrika zusammenhing. Bis heute lebt der Begriff *moro* in zahlreichen Sprichwörtern fort, meist mit negativer Bedeutung[153]. Während die Bezeichnungen *rifeño* oder *marroquí* recht unproblematisch ins Deutsche zu übersetzen sind, wird der Quellenbegriff *moro* in der Arbeit kursiv gesetzt im Original beibehalten, um dessen zeitgenössische Vieldeutigkeit nicht durch eine zu enge Übersetzung einzuschränken.

Ähnliches gilt für den Begriff *presidio*. Dieser entstammt dem Lateinischen *praesidium* und bezeichnete ursprünglich eine Festung, die von einer Garnison bewohnt und bewacht wurde[154], was sowohl auf Ceuta als auch auf Melilla zutraf, die beide seit ihrer Inbesitznahme durch die Spanier militärische Funktionen innehatten und entsprechend militärisch organisiert waren. Ende des 17. Jahrhunderts wurden in beiden Enklaven Strafanstalten eingerichtet[155], die den Charakter der Städte schließlich so weit prägten, dass die spanische Bezeichnung *presidio* gewissermaßen zum Synonym für ein militärisch organisiertes Straflager wurde[156]. In der vorliegenden Arbeit wird an vielen Stellen der spanische Quellenbegriff *presidio* beibehalten, insbesondere wenn es darum geht, die Besonderheit der beiden Enklaven als militärisch organisierte Ortschaften mit einem hohen Anteil an Strafgefangenen zu betonen. Die deutsche Übersetzung »Straflager« findet aufgrund des eingeschränkten Bedeutungsspektrums, das nicht zwangsläufig die militärische Organisation einschließt, vor allem im Hinblick auf die eigentlichen Strafanstalten und deren Insassen vor Ort Anwendung. In den spanischen Quellen werden die Enklaven

151 Vgl. Martín Corrales, El »moro«, S. 165.

152 Vgl. ebd.

153 Vgl. Eintrag zu »*moro, -a*« in: Real Academia Española (RAE), Diccionario de la lengua española, 2014, URL: <http://dle.rae.es/?id=PqZDbAp> (11.07.2024).

154 Vgl. hierzu Francisco José Calderón Vázquez, Fronteras, identidad, conflicto e interacción. Los Presidios Españoles en el Norte Africano, 2008 [unveröffentlichter Aufsatz], S. 15 sowie Juan Rafael Benítez Yébenes, El presidio de Melilla: antecedentes histórico-normativos de la libertad condicional en España, y proyección de futuro de esta institución, in: AKROS. Revista del Museo de Arqueología e Historia de Melilla 4 (2005), S. 70–82, hier S. 73.

155 Vgl. Rafael Salillas, La vida penal en España, Madrid 1888, S. 244.

156 Vgl. Santiago Domínguez Llosá/María Ángeles Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla (Mediados Siglo XVII a 1906), in: Trápana. Asociación de Estudios Melillenses 3–4 (1989–1990), S. 21–26, hier S. 21 sowie Pedro Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII–XX), Madrid 1991, S. 135.

auch als *plazas* mit ähnlicher Bedeutung wie *presidio* (»Festung«) bezeichnet. Der Begriff »Stadt« im eigentlichen Sinne findet in Bezug auf Ceuta und Melilla in den Quellen nur sehr selten Anwendung[157], die Bezeichnung »Enklave« wiederum ist in zeitgenössischen Texten überhaupt nicht existent. Es handelt sich bei letzterem also um einen in der Arbeit verwendeten modernen Analysebegriff.

157 So zum Beispiel bei Madoz, Diccionario, Bd. 6 und 11.

2. Am Rande Europas – Perzeption und Praxis einer besonderen Nachbarschaft

2.1 Religion am Rande?

»Spanien und der Katholizismus«, schreibt der Historiker José Álvarez Junco, »waren in der mehrheitlichen Vorstellung ein und dieselbe Sache«[1]. Die enge Verbindung von Staat, Nation und Religion in Spanien resultierte nicht zuletzt aus Spaniens besonderer Geschichte und seiner unmittelbaren Grenzlage zur muslimischen Welt, die sich an den Grenzstädten Ceuta und Melilla besonders manifestierte.

Im Rahmen des folgenden Kapitels werden zunächst Spaniens Verhältnis zur muslimischen Welt und seine Nachbarschaft zu Marokko auf religiöser, politischer und ideologischer Ebene beleuchtet. Dabei wird nicht nur explizit auf die Rolle der Religion im Spanien des 19. Jahrhunderts eingegangen, sondern auch auf die Besonderheiten des Verhältnisses zu Marokko und zum Islam im Kontext des modernen spanischen Kolonialismus. Daran anknüpfend rücken die Grenzstädte Ceuta und Melilla ins Zentrum der Analyse. Geografische und demografische Besonderheiten kommen hier ebenso zur Sprache wie die spezifischen Bedingungen eines Lebens an der Grenze. Die Ergebnisse dieses Kapitels dienen der Einordnung späterer Fallbeispiele in einen größeren Kontext und liefern damit die Grundlagen für deren Verständnis.

2.1.1 Religiöser »Vorposten« – Staat, Nation und Religion in Spanien und die Rolle des Islam

Der Rechts- und Geschichtswissenschaftler José Martínez de Pisón schreibt Spanien im Hinblick auf religiöse Toleranz und Religionsfreiheit eine Sonderstellung in Europa zu. Während im restlichen Europa seit dem 16. Jahrhundert über Gewissensfreiheit debattiert worden sei, so seine Einschätzung, habe in Spanien mit der Einrichtung der spanischen Inquisition der gegenteilige Prozess einer religiösen Vereinheitlichung unter Ausschluss jeglicher nichtkatholischer Religionen stattgefunden[2]. Die damit einsetzende Intoleranz hätte in eklatantem Gegensatz zur toleranten Politik während der *convivencia* im Mittelalter gestanden[3]. Diese

---

1 »España y el catolicismo eran, en la mayoría de las mentes, una misma cosa«. José Álvarez Junco, Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX, Madrid [9]2005, S. 306.

2 Vgl. Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa en España, S. 88.

3 Vgl. ebd., S. 88f.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Einschätzungen sind zwar vereinfachend[4], dennoch lässt sich durchaus ein besonderes Verhältnis von Staat, Nation und Religion in Spanien seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert ausmachen, welches das Land im Süden vom restlichen Europa unterschied[5]. Der Katholizismus war seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert wichtiges Bindeglied eines sehr heterogenen Staatengebildes, wie es die aus unterschiedlichen Königreichen und Provinzen mit jeweils eigenen Rechten und Privilegien »zusammengesetzte« spanische Monarchie bis ins 18. Jahrhundert hinein darstellte[6]. Erst mit den so genannten *Decretos de Nueva Planta* (1707–1716) unter dem Bourbonenherrscher Philip V. erfuhren weite Teile Spaniens einen Zentralisierungs- sowie zugleich einen »Kastilisierungs«-Schub auch wenn einige regionale Sonderrechte, so vor allem im Baskenland und in Navarra, noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein fortbestanden[7]. Angesichts der partikularistischen Tradition Spaniens bildete die Auseinandersetzung um regionale Privilegien und Sonderrechte einen zentralen Konfliktpunkt der spanischen Geschichte des 19. und auch noch des 20. Jahrhunderts (teilweise bis heute). Umso bedeutsamer war auch im 19. Jahrhundert noch die Rolle der katholischen Kirche als gesamtspanische Institution. Eine ähnliche Funktion besaß nur noch das Militär, das sich nicht von ungefähr immer wieder explizit gegen separatistische sowie laizistische Bewegungen wandte.

---

4 Weder wurden die (konfessionellen) Auseinandersetzungen in Europa nur von harmlosen »Debatten« begleitet noch entspricht die Verklärung des Mittelalters in Spanien den historischen Tatsachen. Zu einer etwas differenzierteren, wenngleich noch immer tendenziell positiven Einschätzung des iberischen Mittelalters kommt Álvarez Junco, Mater dolorosa, S. 318–320.

5 Zur besonderen Funktion der katholischen Religion im Kontext der Herausbildung einer nationalen spanischen Identität vgl. ders., Spanish Identity in the Age of Nations, Manchester 2014, S. 205–289. Zu den Unterschieden im Vergleich zu anderen Staaten, insbesondere zum katholischen Frankreich vgl. Benoît Pellestrandi, Catolicismo e identidad nacional en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo, in: Paul Aubert (Hg.), Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994–1995), Madrid 2002, S. 91–120, hier S. 92.

6 Zum Konzept der »zusammengesetzten Monarchien« (*composite monarchies*) im frühneuzeitlichen Europa vgl. John H. Elliott, Spain, Europa & The Wider World, 1500–1800, New Haven, CT/London 2009, hier v. a. S. 3–24. Im 19. Jahrhundert nahmen die Zentralisierungsbemühungen des spanischen Staates Fahrt auf. Seit den Cortes von Cádiz (1808–1812) wurden zahlreiche Zentralisierungsmaßnahmen auf politischer wie auf Verwaltungsebene getroffen, so zum Beispiel die Einteilung des Landes in Verwaltungseinheiten (Provinzen). Die Verfassungen des 19. Jahrhunderts, das neue Handelsgesetzbuch (1829), die Zivilprozessordnung (1830) sowie das Strafgesetzbuch aus dem Jahr 1845 galten für ganz Spanien, regionale Regelungen wurden zunehmend durch ihre zentralspanischen Äquivalente ersetzt. Im 19. Jahrhundert von einem »spanischen Staat« zu sprechen, erscheint also angemessen. Zur politischen und Verwaltungszentralisierung im 19. Jahrhundert vgl. Bernecker, Sozialgeschichte Spaniens im 19. und 20. Jahrhundert, S. 99–102.

7 Hierzu vgl. Elliott, Spain, Europe & The Wider World, S. 21 sowie S. 190. Mit den *Decretos de Nuvea Planta* endete de facto das Zeitalter der »zusammengesetzten Monarchie« in Spanien. Vgl. ebd., S. 190.

Die religiöse Vereinheitlichung der Gesellschaft und die Etablierung des Katholizismus als Staatsreligion Spaniens erfolgten seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert insbesondere auch in Abgrenzung zur eigenen muslimischen (und jüdischen) Vergangenheit und wurden möglicherweise gerade aufgrund dessen mit besonderer Vehemenz verfolgt[8].

Folgt man der Interpretation des Historikers José Álvarez Junco, war es auch und möglicherweise in erster Linie der Wunsch nach Anbindung ans christliche Europa, der die »Katholischen Könige« Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón zu den religiösen »Säuberungen« in ihren Königreichen bewog mit dem Ziel, jegliche Verbindung zur nichtchristlichen Vergangenheit Spaniens zu kappen[9]. Darüber hinaus hing die Etablierung des Katholizismus als Kernideologie Spaniens aber auch eng mit dem Kampf um die Iberische Halbinsel im Kontext der sogenannten *Reconquista* der »Rückeroberung« der Iberischen Halbinsel durch die christlichen Könige, und einer damit verbundenen Abgrenzung vom Islam als Religion des militärischen Gegners zusammen. Die *Reconquista* wurde, so die Historikerin Patricia Hertel, im 19. Jahrhundert zum zentralen Mythos der spanischen Nation[10]. Von diesem Mythos, in dem sich militärische und (macht-)politische mit religiösen und territorialen Aspekten vermischten, zeugen bis heute spanische Nationalmythen um Marienerscheinungen oder andere überirdische Hilfen im Kampf gegen die Mauren, wie zum Beispiel die Legende um den heiligen Jakob, den »Maurentöter« (Santiago *Matamoros*), der den christlichen Armeen in der Schlacht bei Clavijo im Jahr 844 angeblich zum Sieg verhalf. Auch in der mit bestimmten Ortsnamen wie Covadonga oder Las Navas verbundenen kollektiven Erinnerung an legendäre Siege der christlichen Armeen oder den heute noch als Volksfesten zelebrierten Scheingefechten zwischen *moros* und *cristianos*[11], aber auch in zahlreichen Redewendungen und sogar Kinderspielen manifestierte sich gleichzeitig die Alltäglichkeit wie die Dauerhaftigkeit des Abgrenzungsnarrativs[12].

Mit der Übergabe Granadas an die »Katholischen Könige« Ferdinand von Aragon und Isabella von Kastilien (Isabella I.) endete die sogenannte *Reconquista*.

8 Zu dieser Einschätzung kommt u. a. Christiane Stallaert, Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo, Barcelona 1998.

9 Vgl. Álvarez Junco, Mater dolorosa, S. 320.

10 Vgl. Hertel, Der erinnerte Halbmond, S. 45.

11 Zu diesen Scheingefechten vgl. Henk Driessen, Mock battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain's South, in: Ethnologia Europaea 15 (1985), S. 105–115 sowie José Antonio González Alcantud, Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico, Rubí (Barcelona) 2002, S. 148–170.

12 Josep Lluís Mateo Dieste attestiert dem Stereotyp des *moro* in Spanien eine besondere »Vertrautheit« (*familiaridad*) aufgrund seines »alltäglichen […] Charakters und seiner Übermittlung über Generationen hinweg mittels verschiedener mündlicher, schriftlicher und bildlicher Quellen«. Mateo Dieste, »Moros vienen«, S. 53.

Die Grenze zwischen dem christlichen Spanien einerseits und der muslimischen Welt andererseits bildete nun die Meerenge von Gibraltar – mit Ausnahme der spanischen Enklaven, die sich auf dem afrikanischen Kontinent befanden. Mit den territorialen Zugewinnen der »Katholischen Könige« und den Verlusten der muslimischen Herrscher erhielten Territorium, Volk und Herrschaft in Spanien – wie auch in Marokko – eine religiöse Imprägnierung, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Bestand hatte. Religion wurde im Verhältnis der beiden Grenzstaaten Spanien und Marokko zu einem der zentralen Abgrenzungskriterien, was auch mit deren Selbstwahrnehmung bzw. Selbstdarstellung als »Vorposten« des katholischen Europa einerseits und der muslimischen Welt andererseits zusammenhing, wie dies Amira K. Bennison in ihrem Aufsatz *Liminal States* überzeugend demonstriert hat[13]. Die religiöse Mobilisierung im Sinne eines »heiligen Krieges« gegen die »Ungläubigen« war entsprechend auf beiden Seiten ein zentrales Element der Konfrontation[14].

Die Vorstellung von der territorialen und religiösen Einheit als Grundvoraussetzung der politischen Einheit in Spanien bildete letztlich ein argumentatives Fundament, auf dessen Grundlage nicht nur die eigene Bevölkerung gegen muslimische Herrscher und Staaten mobilisiert werden konnte, sondern darüber hinaus Diskriminierung und Gewalt auch gegenüber Andersgläubigen und Abtrünnigen innerhalb Spaniens legitimiert wurden. Zwangskonversionen sowie die Ausweisung der Juden (1492) und Morisken (1609) beweisen dies ebenso wie die Etablierung der Inquisition als eine für Glaubensprüfungen zuständige staatliche Institution[15]. Abweichungen vom katholischen Glauben wurden seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert zunehmend straf- und kirchenrechtlich geahndet und zugleich mit einer sozialen, kulturellen ebenso wie ethnischen Minderwertigkeit gleichgesetzt. Im Konzept der »Reinheit des Blutes« (*limpieza de sangre*) vermischten sich dabei religiöse und biologische Aspekte zu der Vorstellung eines »reinen« katholisch-spanischen Idealtypus[16]. Gesellschaftliche ebenso wie militärische Mobilisierungen

---

13 Vgl. Bennison, Liminal States.

14 Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 44.

15 Vgl. hierzu den Abschnitt »Hacia la unidad religiosa« in dem von José Antonio Escudero herausgegebenen Sammelband »La Iglesia en la historia de España«, darin: Luis Suárez Fernández, La expulsión de los judíos, in: José Antonio Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, Madrid u. a. 2015, S. 433–444; Ricardo García Cárcel, La Inquisición en los siglos XVI y XVII, in: Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, S. 445–458 sowie Alfredo Alvar Ezquerra, La expulsión de los moriscos, in: Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, S. 459–482.

16 Christiane Stallaert schreibt diesbezüglich auch von einem »biologischen Katholizismus« (*catolicismo biológico*) und sieht darin die Grundlage für den spanischen *Casticismo*. Die Klassifizierung des Einzelnen als »rein« oder »unrein« entschied auch über dessen Zulassung zu bestimmten Berufen und Ämtern, war also von unmittelbarer sozialer wie politischer und wirtschaftlicher Relevanz. Vgl. Stallaert, Etnogénesis y etnicidad en España, S. 21–23, 35. Zum Konzept der

gegen (innere wie äußere) Feinde erhielten eine religiöse Konnotation, indem man die Verteidigung der eigenen gegen eine fremde Religion oder, wie im Falle des napoleonischen Frankreichs, den Laizismus proklamierte.

Der Katholizismus war also seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert zentraler Bestandteil des spanischen Staatengebildes, zunächst im Sinne einer katholischen Monarchie und dann, wie dies u. a. der Historiker Gregorio Alonso García eindrücklich demonstriert hat, seit Beginn des 19. Jahrhunderts und im Zuge des Aufkommens der westeuropäischen Nationalstaatsidee auch im Sinne einer katholischen Nation[17]. Seit dem Statut von Bayona (1808) und der Verfassung von Cádiz (1812) proklamierten sämtliche spanische Nationalverfassungen des 19. Jahrhunderts den Katholizismus als Religion der spanischen Nation und des spanischen Staates[18]. Auch das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl im Jahr 1851 bestätigte die gesellschaftliche und politische Bedeutung der katholischen Religion in Spanien erneut[19]. Natürlich gab es auch unter Spaniens Liberalen bereits Anfang des 19. Jahrhunderts Verfechter der Religionsfreiheit[20], doch die Mehrheit verfolgte in erster Linie das Ziel, die Befugnisse und Privilegien der Kirche im Staat einzu-

»Blutsreinheit« (*limpieza de sangre*) vgl. auch Max Sebastián Hering Torres, Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2006. Herings Fokus liegt allerdings auf den Juden und lässt Muslime und Morisken entsprechend weitgehend außen vor.

17 Vgl. Alonso García, La nación en capilla. Zum insbesondere westeuropäischen Phänomen des Nationalstaats im 19. Jahrhundert vgl. u. a. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 580–586. Zum »Sonderfall« Spanien vgl. ebd., S. 601f. Die Forschungsliteratur zum spanischen Nationalismus bzw. zur spanischen nationalen Identität und deren (regionalen) Ausprägungen im 19. Jahrhundert ist sehr umfangreich. Für einen ersten Überblick sei hier auf die Werke José Álvarez Juncos verwiesen: Álvarez Junco, Spanish Identity in the Age of Nations sowie ders., Mater dolorosa. Zum Verhältnis von Katholizismus und nationaler Identität in der spanischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts vgl. Pellestrandi, Catolicismo e identidad nacional en el siglo XIX.

18 Vgl. hierzu u. a. José María Portillo Valdés, Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780–1812, Madrid 2000; ders., De la monarquía católica a la nación de los católicos, in: Historia y Política (2007), S. 17–35; Alonso García, La nación en capilla; Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa en España, S. 97–125; Ricardo García García, Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808–1845), Madrid 2000; Javier de Diego Romero, Ciudadanía católica y ciudadanía laica (II). De la tolerancia a la libertad religiosa, in: Manuel Pérez Ledesma (Hg.), De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España, Madrid 2007, S. 251–276 sowie La Parra López, Intransigencia y tolerancia religiosa.

19 Im Konkordat von 1851 wurde der Katholizismus als Staatsreligion Spaniens bestätigt sowie Versorgung und Schutz der spanischen Kirche und des Klerus durch den Staat sichergestellt. Zum Konkordat vgl. Rafael Sánchez Mantero, La Iglesia en el Estado liberal (1833–1868), in: Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, S. 869–879, hier v. a. S. 872–875.

20 Vgl. La Parra López, Intransigencia y tolerancia religiosa, S. 55f.

schränken und strebte nicht danach, die umfassende Religionsfreiheit in Spanien einzuführen[21].

Die verfassungsmäßige Verankerung des Katholizismus als Religion von Staat und Nation in Spanien bedeutete im Umkehrschluss, dass die Aufrechterhaltung der religiösen Einheit und damit der Schutz der katholischen Religion im Sinne der nationalen Einheit auch im 19. Jahrhundert noch eine zentrale Rolle spielte[22]. Mit der endgültigen Abschaffung der spanischen Inquisition im Jahr 1834 änderte sich zwar die Vehemenz, mit der die religiös-biologische »Reinhaltung« in Spanien umgesetzt wurde, doch noch immer konnte offiziell nur derjenige spanischer Bürger werden und sein, der der katholischen Religion angehörte[23]. Darüber hinaus konnten Angriffe auf die katholische Religion – worunter zum Beispiel auch das öffentliche Praktizieren eines nichtkatholischen Kultus fiel – noch immer als Störung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung strafrechtlich geahndet und mit Haft oder Landesverweis bestraft werden[24]. Die Praktizierung eines nichtkatholischen Kultus blieb bis zur demokratischen Verfassung von 1869 untersagt, und selbst die in dieser Verfassung proklamierte Religionsfreiheit bezog sich in erster Linie auf nichtkatholische Ausländer, während der Fall andersgläubiger Spanier als unwahrscheinliches Kuriosum separat aufgeführt wurde. So heißt es in Artikel 21 der Verfassung von 1869:

> Die öffentliche oder private Ausübung jedes anderen Kultus wird allen in Spanien ansässigen Ausländern zugestanden […]. Wenn irgendwelche Spanier eine andere Religion als die katholische ausüben sollten, so soll für diese all das gelten, was im vorangehenden Abschnitt [die Ausländer betreffend, Anm. S.M.] verfügt wurde[25].

---

21 Vgl. ebd., v. a. S. 47f.

22 Vgl. Cristina Nogueira da Silva, Tolerância religiosa e direitos da religião católica no constitucionalismo espanhol e português, in: Mélanges de la Casa de Velazquez 44 (2014), H. 1, S. 65–88.

23 Vgl. Gregorio Alonso García, Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal, in: Pérez Ledesma (Hg.), De súbditos a ciudadanos, S. 165–192.

24 Vgl. Artikel 128–138 des Strafgesetzbuchs von 1850: »Delitos contra la religión«, in: Código Penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850, S. 43f. Auch in Marokko war die Religion von zentraler Bedeutung für die Staats- und Gesellschaftsordnung. Das islamische Recht, die Scharia, sah als eine der Rechtsgrundlagen des marokkanischen Staates strenge Strafen für Apostaten vor, die damit begründet wurden, dass mit der Apostasie ein Angriff auf den Staat und die gesellschaftliche Ordnung begangen worden sei. Vgl. hierzu Bülent Ucar, Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung, in: Hansjörg Schmid (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, S. 227–244, hier v. a. S. 241f.

25 Verfassung von 1869: »El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantido a todos los extranjeros residentes en España […] Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior«. Constitución de

Mit der Restaurationsverfassung von 1876 wurde die umfassende Religionsfreiheit schließlich erneut aufgehoben und die Ausübung nichtkatholischer Religionen und Konfessionen blieb, bis zur laizistischen Verfassung der Zweiten Republik (1931), auf den privaten Raum beschränkt[26].

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass im für die Arbeit relevanten Zeitraum in Spanien noch nicht das Recht auf freie Religionsausübung existierte. Spanier konnte nur sein und werden, wer katholisch war, Angriffe auf die Staatsreligion, zum Beispiel in Gestalt der Blasphemie oder der Apostasie, wurden streng geahndet.

2.1.2 Nachbarschaftliches Erbe – Marokko und Spanien im 19. Jahrhundert

Spanien und Marokko verband, auch und vor allem aufgrund ihrer unmittelbaren Nachbarschaft, eine jahrhundertelange Geschichte, die mal von Eroberung, Unterwerfung, Krieg und Feindschaft, mal von Zusammenschlüssen, Allianzen und Annäherung geprägt war – niemals jedoch von Neutralität, wie dies u. a. der Historiker Édouard Moha festgestellt hat[27]. Spätestens mit dem Jahr 711 und der Eroberung Spaniens durch die Araber begann eine wechselvolle Geschichte zwischen der Iberischen Halbinsel und dem Maghreb, eine Geschichte von gegenseitigen Eroberungen, aber auch von Handel und Kooperation[28].

Mit der Eroberung Melillas im Jahr 1497 sowie weiterer Stützpunkte in den folgenden Jahren[29] gewannen die Spanier Territorium auf afrikanischem Boden und begaben sich damit in eine potenziell konfliktbeladene Grenzsituation zum

---

la Nación Española. Promulgada el dia 6 de Juni de 1869, URL: <http://www.congreso.es/docu/constituciones/1869/1869_cd.pdf> (11.07.2024).

26 Einen rechtshistorischen Überblick über die Frage der Religionsfreiheit in den spanischen Verfassungen des 19. Jahrhunderts liefert u. a. Barrero Ortega, Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española. Vgl. auch ders., La libertad religiosa en España, Madrid 2006; Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa en España, S. 87–141 sowie Rafael Escobedo Romero, Las dos Españas y la libertad religiosa (1812–1978). Breve balance historiográfico, in: Historia Actual Online 3 (2014), S. 67–75.

27 Édouard Moha, Les relations hispano-marocaines (Deux royaumes aux multiples affinités), Paris 1994, S. 17. Zur Geschichte der spanisch-marokkanischen Beziehungen vgl. auch Morales Lezcano, España y el norte de Africa; Madariaga Álvarez-Prida, Marruecos, ese gran desconocido; dies., España y el Rif sowie Marion Reder Gadow, El norte de África en la política española hasta el siglo XIX, in: Manuel Aragón Reyes/Manuel Gahete Jurado (Hg.), El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida, Bd. 3, Bilbao 2013, S. 231–268.

28 Zur Geschichte der spanisch-maghrebinischen Beziehungen vgl. u. a. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif sowie Reder Gadow, El norte de África en la política española.

29 Im Jahr 1510 erfuhren die spanischen Besitzungen in Nordafrika mit Melilla, Mazalquivir (1505), Peñón de Vélez de la Gomera (1508), Orán (1509) und Bugía y Trípoli (1510) die größte Ausdehnung. Vgl. hierzu Madariaga, España y el Rif, S. 49.

muslimisch-marokkanischen Umland[30]. Die Enklaven verkörperten, so der Historiker Alfonso de la Serna, die konstante spanische Präsenz in Afrika seit dem 15. Jahrhundert und beeinflussten damit eklatant Spaniens Beziehung zum Maghreb[31]. Fouad Zaïm macht die spanischen Enklaven für die Randständigkeit des marokkanischen Mittelmeerraums verantwortlich, da sie den marokkanischen Staat daran gehindert hätten, das wirtschaftliche Potential seiner mediterranen Lage effektiv zu nutzen[32]. Dies wiederum hätte, so Zaïm, zu permanenten Konflikten der Rifberber mit ihren spanischen Nachbarn geführt[33].

Auch wenn die marokkanisch-spanischen Beziehungen sich im 16. Jahrhundert vorübergehend besserten, da man in den Türken einen gemeinsamen Feind erkannte, blieb eine grundsätzliche Feindschaft bestehen, die durch die Präsenz der Spanier inmitten marokkanischen Territoriums verstärkt wurde[34]. Auch die gewaltsame Ausweisung der Morisken aus Spanien in den Jahren 1609 bis 1614 trug zur Verschlechterung der bilateralen Beziehungen bei.

Im 18. Jahrhundert, als die Bourbonen an die Macht kamen, verfügte Spanien mit Ceuta (vormals portugiesisch), Melilla, Vélez de la Gomera und el Peñón de Alhucemas in Marokko sowie Oran und Mazalquivir im heutigen Algerien über zahlreiche Stützpunkte an der nordafrikanischen Küste. Nichtsdestotrotz besserte sich das spanisch-marokkanische Verhältnis im 18. Jahrhundert spürbar, was auch mit aufklärerischen Tendenzen auf Seiten des spanischen Königs Carlos III. zusammenhing, der den Austausch mit Marokko suchte[35]: Auch wenn die spanischen Enklaven von marokkanischer Seite aus weiterhin wiederholt angegriffen wurden, nahmen diplomatische Kontakte zu[36], sodass Handelsbegünstigungen ebenso vereinbart werden konnten wie ein gemeinsames Vorgehen gegen die Piraterie[37]. Im Zentrum bilateraler Verträge standen neben der Friedenssicherung durch Zugeständnisse an diplomatische Vertreter vor allem die wirtschaftliche Begünstigung Spaniens, z. B. im Hinblick auf Fischerei- oder Schifffahrtsrechte, sowie militärische Regelungen und die Sicherheit der spanischen Enklaven[38]. Bedeutsam waren hier vor allem die Friedens- und Handelsverträge von 1766, 1780 und 1799, die u. a.

---

30 Vgl. u. a. ebd., S. 48.

31 Vgl. Alfonso de la Serna, Al sur de Tarifa. Marruecos-España un malentendido histórico, Madrid 2013, S. 175.

32 Vgl. Zaïm, Le Maroc et son espace méditerranéen sowie ders., Les enclaves espagnoles et l'économie du Maroc méditerranéen. Effets et étendue d'une domination commerciale, in: Habib El Malki (Hg.), Le Maroc Méditerranéen. La troisième dimension, Casablanca 1992, S. 37–85.

33 Vgl. ebd.

34 Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 55.

35 Vgl. Fernandez Garcia, Vivre ensemble, S. 67f.

36 Vgl. ebd., S. 67–70.

37 Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 58–61.

38 Vgl. Morales Lezcano, España y el norte de Africa, S. 33f.

den freien Handel und den freien Schiffsverkehr zwischen beiden Staaten festlegten[39]. Nicht zuletzt wurde Spaniern in Marokko und Marokkanern in Spanien im Vertrag von 1799 das Recht auf die private Ausübung des eigenen Glaubens zugesprochen, wie dies schon zuvor praktiziert worden war[40]. Eben jener Artikel fand auch Eingang in den Handelsvertrag von 1861, auf den an späterer Stelle noch näher eingegangen wird[41].

Während die spanisch-marokkanischen Beziehungen im 18. Jahrhundert noch auf weitgehend ebenbürtigen Machtverhältnissen fußten, machte sich ab dem 19. Jahrhundert ein zunehmendes Ungleichgewicht zugunsten Spaniens bemerkbar. Marokko durchlebte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zahlreiche Krisen, die das Land geschwächt hatten – angefangen bei einer Phase extremer Trockenheit, die sich negativ auf die Versorgungslage auswirkte, über eine Pestepidemie, der etwa die Hälfte der Bevölkerung zum Opfer fiel, bis hin zu einer dynastischen Krise, die unter anderem von Auseinandersetzungen zwischen dem *Makzhen*, der zentralen Regierung um den Sultan, und den Bewohnern der Bergregionen des Rif und des Atlas geprägt war[42]. Wenngleich die »klassische« Einteilung Marokkos in das so genannte *bled al Makhzen*, den regierungstreuen, arabischen Teil des Landes auf der einen, und das *bled as Siba*, den aufständischen, vor allem berberisch geprägten Teil auf der anderen Seite zu vereinfachend ist, waren die territoriale Zersplitterung des Landes und die phasenweise sehr unterschiedlich ausgeprägte Loyalität gegenüber dem *Makzhen* doch zentrale Elemente des marokkanischen Staates im 19. Jahrhundert[43]. Die Dynastie der Alawiden war bereits geschwächt, als im Jahr 1822 Mulai Abd ar-Rahman zum Sultan erklärt wurde. In dessen Regierungszeit, die bis zu seinem Tod im Jahr 1859 andauerte, fielen auch die zunehmenden europäischen Interventionen wirtschaftlicher wie territorialer Art, vor allem seitens Frankreichs und Großbritanniens. Seit der Eroberung Algiers durch die Franzosen im Jahr 1830 wurde Marokko immer stärker in Konflikte hineingezogen. Die marokkanische Armee war, ebenso wie das Finanzwesen, stark reformierungsbedürftig, gleichzeitig ließen sich Reformen, zum Beispiel im Militär- oder Steuerwesen, nur schleppend umsetzen, da sie auf vehementen Widerstand seitens traditioneller Eliten stießen[44]. Rebellionen und Aufstände, unter anderem im Rifgebiet, unterminierten immer

---

39 Der Wortlaut der Verträge findet sich in Isidro de LAS CAGIGAS, Tratados y convenios referentes a Marruecos, Madrid 1952, S. 9–11 (1767) sowie ebd., S. 19–27 (1799).

40 Artikel 12 des Friedens- und Handelsvertrags von 1799, in: Ebd., S. 21. Zum Vertrag von 1799 vgl. auch MADARIAGA ÁLVAREZ-PRIDA, España y el Rif, S. 67.

41 Vgl. hierzu Kap. 4.1.1.

42 Vgl. Bernard LUGAN, Histoire de l' Afrique du Nord (Égypte, Libye, Tunisie, Algérie, Maroc). Des origines à nos jours, Monaco 2016, S. 311–314.

43 Vgl. ebd., S. 313f. sowie PENNELL, Morocco since 1830, S. 28f.

44 Vgl. hierzu und zum Folgenden: PENNELL, Morocco since 1830, S. 40–57.

wieder die Macht des Sultans. Zugleich mehrten sich ab ca. Mitte des 19. Jahrhunderts die europäischen Interessen an einer kolonialen Beteiligung in Afrika, was auch Marokko zunehmend in den Fokus der Kolonialmächte rückte[45]. Frankreichs Interessen in Algerien und die damit zusammenhängenden militärischen Interventionen in den 1830er- und 1840er-Jahren hatten auch zu Auseinandersetzungen zwischen Frankreich und Marokko geführt[46]. In der Schlacht bei Isly im Jahr 1844 musste der marokkanische Sultan gegen die Franzosen eine herbe Niederlage einstecken, die sein Land enorm schwächte und gleichzeitig die französische und damit perspektivisch die europäische Einflussnahme erhöhte. Großbritannien verschaffte sich im Jahr 1856 mit dem *Treaty and Convention on Commerce and Navigation* wirtschaftliche Sonderrechte in Marokko, wodurch die Handlungsmacht des Sultans stark eingeschränkt wurde[47]. Andere europäische Mächte, darunter Spanien, versuchten Großbritannien nachzueifern und sich die Position des Meistbegünstigten in Marokko zu sichern, was letztlich in einer immer stärkeren Einschränkung der wirtschaftlichen Handlungsmacht des Sultans resultierte.

Doch nicht nur Marokko, auch Spanien hatte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche innen- wie außenpolitische Krisen zu bewältigen. Mit der Besetzung durch napoleonische Truppen und dem sogenannten »Unabhängigkeitskrieg« gegen die Franzosen zu Beginn des Jahrhunderts war das Land bereits geschwächt und innerlich gespalten. Nach dem Tod Ferdinands VII. im Jahr 1833 kam es schließlich wiederholt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern einer weiblichen Nachfolge in Gestalt von Ferdinands Tochter Isabella und denjenigen, die Ferdinands Bruder Carlos auf dem Thron sehen wollten. Diese Bürgerkriege, die auch als »Carlistenkriege« bezeichnet werden, schwächten den Staat und spalteten die Bevölkerung, während sie zugleich die Position der spanischen Armee stärkten und zur politischen Radikalisierung beitrugen.

Außenpolitisch kam hinzu, dass Spanien bereits in den 1820er-Jahren nahezu alle seine Kolonien – mit Ausnahme Kubas, Puerto Ricos und der Philippinen – und damit seinen Status als imperiale Großmacht verloren hatte[48]. Mit diesem

---

45 Vgl. u. a. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 576f. Für einen Überblick über die Kolonisierung Afrikas vgl. Wesseling, Teile und herrsche; zur Kolonisierung und Teilung Marokkos vgl. ebd., S. 307–329. Umfassend zur Geschichte des Maghreb im Allgemeinen vgl. Laroui, The History of the Maghrib, zur Frühphase des modernen Kolonialismus im Maghreb vgl. ebd., S. 289–326.

46 Zu den Auswirkungen der französischen Interventionen in Algerien und der Niederlage bei Isly für den marokkanischen Staat vgl. Michel Abitbol, Histoire du Maroc, Paris 2009, S. 293–303.

47 Vgl. Pennell, Morocco since 1830, S. 60.

48 Vgl. Josep M. Delgado Ribas, Eclipse and Collapse of the Spanish Empire, 1650–1898, in: Alfred W. McCoy u. a. (Hg.), Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline, Madison, Wisconsin 2012, S. 42–54. Josep M. Fradera bevorzugt es, von einem »imperialen Rückzug« Spaniens statt von dessen »Niedergang« zu sprechen, da letzteres auf eine Unbeweglichkeit hindeute, die nicht den Tatsachen entspreche. Immerhin sei es Spanien, neben Portugal, gelungen, auf koloniale

Verlust einher ging die Hoffnung auf einen Ausgleich in Afrika, um die eigene imperiale Größe wiederherzustellen[49]. Insbesondere Marokko geriet dabei als unmittelbarer Nachbar jenseits der Meerenge von Gibraltar in den Fokus spanischer Kolonialisten. Streitigkeiten zwischen Spanien und Marokko sowie wiederholte Ausschreitungen berberischer Stämme an den Grenzen um Ceuta und Melilla boten schließlich eine willkommene Gelegenheit zur Intervention. Nachdem es im Herbst 1859 im Gebiet um die nordmarokkanische Enklave Ceuta wieder einmal zu Grenzstreitigkeiten gekommen war, eskalierte die Situation: Einige Angehörige des Stammes der Anghera, die in unmittelbarer Nachbarschaft zu Ceuta lebten, hatten spanische Grenzbefestigungen entfernt und dabei unter anderem das spanische Wappen aus einem Grenzstein gebrochen. Dies nahm die spanische Regierung am 22. Oktober 1859 zum Anlass, Marokko den Krieg zu erklären – allerdings erst, nachdem man sich der diplomatischen Unterstützung anderer europäischer Mächte, darunter Frankreich, Portugal, Preußen und Österreich, versichert hatte[50]. Hinter der offiziellen Begründung, die spanische Ehre gegen den marokkanischen Nachbarn verteidigen zu wollen, standen unterschiedliche innen- wie außenpolitische Zielsetzungen: Zum einen erhoffte man sich die Überwindung der innerspanischen gesellschaftlichen wie politischen Spaltung durch die gemeinsame Mobilmachung gegen einen externen Feind. Zur Mobilisierung der Bevölkerung wurde dabei auch die traditionelle religiöse Feindschaft zwischen Muslimen und Christen betont[51].

Der Krieg sollte Spanien letztlich auch aus dem internationalen Abseits herausholen, indem er das Land insbesondere gegenüber Großbritannien und Frankreich im Hinblick auf europäische Kolonialinteressen in Afrika als konkurrenzfähig präsentierte. Der so genannte »Afrikakrieg« verlief für Spanien vergleichsweise günstig, sodass die spanischen Truppen unter dem Oberbefehl Leopoldo O'Donnells im Februar 1860 die Stadt Tétouan einnehmen konnten, womit sie ein Waffenstill-

---

Verluste zu reagieren und sich trotz derselben gegenüber der neuen Weltmacht Großbritannien zu behaupten. Vgl. Josep M. Fradera, Empires in Retreat. Spain and Portugal after the Napoleonic Wars, in: McCoy u. a. (Hg.), Endless Empire, S. 55–73, hier S. 56. Der Historiker Jürgen Osterhammel geht sogar so weit, in Spanien den »eigentliche[n] imperiale[n] Absteiger des 19. Jahrhunderts« zu sehen. Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 602.

49 Vgl. Xosé Manoel Núñez Seixas, Nation Building and Regional Integration. The Case of the Spanish Empire, 1700–1914, in: Alexei Miller/Stefan Berger (Hg.), Nationalizing Empires, Budapest/New York 2015, S. 195–245, hier S. 229.

50 Vgl. Reder Gadow, El norte de África en la política española, S. 264f. Nur Großbritannien versagte Spanien die diplomatische Unterstützung aus Sorge um die Stabilität der britischen Herrschaft über Gibraltar. Vgl. ebd., S. 265.

51 Vgl. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, El marco ideológico de la expansión española por el norte de África, in: ALDABA 26 (September 1995), S. 113–134.

standsangebot seitens des Sultans Sidi Muhammad IV. erzwangen, bei dem der Bruder desselben, Mulai al Abbas, Verhandlungsführer war[52].

Die militärischen Auseinandersetzungen mit Spanien in Folge der Grenzstreitigkeiten um Ceuta im Jahr 1859 verstärkten die politische und wirtschaftliche Krise Marokkos zusätzlich. Der unmittelbar vorausgegangene Tod des Sultans Mulai Abd ar-Rahman (1822–1859) und die Regierungsübernahme durch dessen Sohn Sidi Muhammad IV. (1859–1873) sorgten darüber hinaus zeitweise für politische Instabilität. Der Sieg der Spanier im so genannten »Afrika-« oder auch »Tétouan-Krieg« und der damit einhergehende Friedensvertrag vom 26. April 1860 verschafften den Spaniern territoriale und wirtschaftliche Vorteile in Marokko und bedeuteten zugleich, auch aufgrund der immensen Reparationsforderungen gegenüber Marokko, ein politisches wie wirtschaftliches Desaster für den *Makhzen*, da dies die umfassende Öffnung des Landes für den europäischen Handel und damit eine zunehmende europäische Einflussnahme unausweichlich machte[53]. Insbesondere beförderte der Reparationszwang die Abhängigkeit Marokkos von Großbritannien[54] – was allerdings weder im Interesse der spanischen Regierung noch deren Absicht gewesen war.

Der spanisch-marokkanische Krieg, obgleich von kurzer Dauer und zweifelhaftem Nutzen für das siegreiche Spanien[55], gilt als der Beginn spanischer kolonialer Unternehmungen in Nordmarokko und damit als Auftakt des spanischen Protektorats im 20. Jahrhundert[56]. Die Verträge, die auf den spanischen Sieg im Jahr 1860 folgten, erlaubten zunehmende wirtschaftliche, politische und missionarische Aktivitäten Spaniens in Marokko und begünstigten im Allgemeinen einen Anstieg der europäischen Präsenz in Nordafrika. Das Jahr 1860 kann also als Schlüsseljahr in der marokkanisch-spanischen Geschichte des 19. Jahrhunderts sowie allgemein der Geschichte der Kolonisierung Marokkos gewertet werden[57].

---

52 Vgl. Miège, Le Maroc et l' Europe, Bd. 3, S. 163.

53 Vgl. hierzu auch Abitbol, Histoire du Maroc, S. 319f.

54 Vgl. Ayache, Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860.

55 Der sogenannte »Afrikakrieg« wurde später als »großer Krieg mit kleinem Frieden« (»guerra grande de la paz chica«) bezeichnet. Vgl. u. a. Martín Corrales, La imagen del magrebí en España, S. 54.

56 Siehe auch den Sammelband von ders. (Hg.), Marruecos y el colonialismo español.

57 Vgl. ders., La imagen del magrebí, S. 77f. (hier geht es um die so genannte *penetración pacífica* nach 1860). Zum Schlüsseljahr 1860 als Beginn der intensiven Kolonisierung des Landes durch europäische Mächte vgl. Laroui, The History of the Maghrib, S. 322; Jean-Louis Miège, Le Maroc et l' Europe (1830–1894), Bd. 2: L' ouverture, Paris 1961, S. 369–393; Pennell, Morocco since 1830, S. 66–70.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

2.1.3 Mobilisierung gegen den »Erbfeind«? – Ambivalente Diskurse im Kontext militärischer Interventionen und spanischer Kolonialinteressen

Während das vorangegangene Teilkapitel die spanisch-marokkanischen Beziehungen im Hinblick auf politische und nationalstaatliche Aspekte betrachtete, soll in diesem Teilkapitel beleuchtet werden, welche Rolle religiös-kulturelle Diskurse im Kontext der spanisch-marokkanischen Beziehungen einerseits und des modernen spanischen Kolonialismus andererseits spielten.

Wie bereits erwähnt, hing die Betonung der ethnisch-religiösen »Reinheit« in Spanien in erster Linie mit einem starken Abgrenzungsbedürfnis gegenüber dem (nordafrikanischen) Islam zusammen[58]. Religiöse Abgrenzungsnarrative wurden auch dazu verwendet, die eigene Bevölkerung gegen mögliche Angriffe aus dem Maghreb zu mobilisieren und die historische wie religiöse Notwendigkeit militärischer Unternehmungen zu unterstreichen und diese damit zu legitimieren. So folgte beispielsweise auf die spanische Kriegserklärung an Marokko im Oktober 1859 eine Welle der nationalen Begeisterung in Spanien, die alle politischen Gruppen und sozialen Schichten erfasste[59]. *El Estado*, ein moderates spanisches Blatt, erklärte diese Begeisterung mit der jahrhundertealten Feindschaft zwischen Spanien und dem Islam: »[Der Krieg] ist so außergewöhnlich populär, weil er gegen die Mauren geführt wird, weil das religiöse Gefühl in jedem einzelnen [spanischen] Herz schlägt«[60]. Rhetorische Bezüge auf die mit der *Reconquista* verbundenen religiös konnotierten Mythen und Erinnerungsorte waren an der Tagesordnung[61]. Das Testament der »Katholischen Königin« Isabella I., in welchem diese ihre Nachfolger dazu aufforderte, die Eroberung Afrikas gegen die »Ungläubigen« voranzutreiben, wurde zum historischen Bezugspunkt[62]. Auch auf Seiten Marokkos lassen sich im

---

58 So beschreibt dies u. a. Stallaert, Etnogénesis y etnicidad en España. Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch Mehlmer, Spain and its North-African »Other«.

59 Vgl. José Álvarez Junco, El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras, in: Rafael Cruz/Manuel Pérez Ledesma (Hg.), Cultura y movilización en la España contemporánea, Madrid 1997, S. 35–67.

60 »[…] Es tan ruidosamente popular porque se hace contra los moros, porque el sentimiento religioso palpita en todos los corazones«. El Estado, 17. November 1859, zitiert nach: Lécuyer/Serrano, La Guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne, S. 66.

61 Vgl. Álvarez Junco, El nacionalismo español como mito movilizador, S. 47f. sowie, zu den Auswirkungen der Kriegserklärung auf die öffentliche Meinung in Spanien, Lécuyer/Serrano, La Guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne, S. 35–92.

62 Wortlaut des Testaments im Original: »E ruego e mando a la dicha princesa, mi hija, e al dicho príncipe, su Marido, que como católicos príncipes […]. E que no cesen en la conquista de Africa e de pugnar por la fe contra los infieles«. Zitiert nach: Reder Gadow, El norte de África en la política española, S. 232.

Kontext des Krieges von 1859 bis 1860 religiös begründete Feindschaftsnarrative finden: Dem Aufruf zum »Heiligen Krieg« (»Dschihad«) gegen Spanien folgten insbesondere Angehörige des Stammes der Anghera (bei Ceuta), aber auch Teile der Berberstämme aus der Region um Melilla zeigten sich empfänglich für die religiöse Mobilisierung[63].

Im Zuge des Krieges waren der Islam im Allgemeinen und Marokko im Besonderen, so scheint es, erneut zu idealen Gegenspielern des katholischen Spanien geworden, wodurch man zum einen auf die nationale Geschlossenheit und die Überwindung innenpolitischer Differenzen abzielte und zum anderen darauf, dem Krieg gegen Marokko den Anschein historischer Kontinuität und damit Legitimität zu geben. Durch die Betonung des angeblich »unzivilisierten« und »grausamen« Charakters der *moros* schuf man darüber hinaus auch auf kultureller Ebene ein Gefühl der spanischen Höherwertigkeit gegenüber den Marokkanern – ein Diskurs, der demjenigen anderer Kolonialmächte ähnelte und der auch im Kontext der Kolonialkriege des 20. Jahrhunderts wieder aufgegriffen wurde[64]. Damit versuchte man auf spanischer Seite nicht zuletzt auch, dem gegenläufigen europäischen Narrativ einer spanischen »Unzivilisiertheit« zu begegnen. Seit dem 16. Jahrhundert hatte die so genannte »Schwarze Legende« die europäische Wahrnehmung Spaniens als rückständig, grausam und fanatisch beeinflusst[65]. Grundlagen für dieses Bild lieferten unter anderem die als grausam angesehenen Methoden der Spanischen Inquisition, die Verfolgungen von Nicht-Katholiken und der brutale Umgang mit der indigenen Bevölkerung in Amerika in der Frühen Neuzeit. Auch im 18. und 19. Jahrhundert bestand dieses Bild weiter fort, wurde jedoch modifiziert und ergänzt durch die romantische Verklärung der Spanien unterstellten Rückständigkeit, die man nun auch mit dessen muslimisch-orientalischer Vergangenheit und den noch immer präsenten maurischen Überresten in Architektur, Kultur und Sprache sowie einem damit verbundenen exotischen Reiz in Verbindung brachte[66]. In der Wahrnehmung Washington Irvings, Alexandre Dumas, Victor Hugos und vieler anderer Schriftsteller und Künstler unterschied sich Spanien vom Rest Europas gerade

63 Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 91f.

64 Das Narrativ des »grausamen« Marokkaners gewann im 20. Jahrhunderts erneut an Bedeutung, nicht nur im Kontext der Kolonialkriege, sondern auch im Zusammenhang mit dem Spanischen Bürgerkrieg und dem Einsatz marokkanischer Truppenverbände auf Seiten der Franquisten. Vgl. dies., ¡Que vienen los moros! Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la guerra civil de 1936, in: Historia 16 (2002), H. 319, S. 8–36. Zum ambivalenten Verhältnis Spaniens zum marokkanischen Islam im 20. Jahrhundert vgl. Abel Albet-Mas, Three Gods, Two Shores, One Space: Religious Justifications for Tolerance and Confrontation between Spain and Colonial Morocco during the Franco Era, in: Geopolitics 11 (2006), S. 580–600.

65 Zur »Schwarzen Legende« vgl. Ricardo García Cárcel, La leyenda negra. Historia y opinión, Madrid 1992 sowie Martin-Márquez, Disorientations, S. 41.

66 Vgl. hierzu u. a. ebd., S. 18–27.

aufgrund seiner historischen wie geographischen Nähe zum Orient sowie aufgrund seines daraus resultierenden »orientalischen Charakters« und der »Rückständigkeit« oder, positiver formuliert, »Ursprünglichkeit«, welche die europäischen und US-amerikanischen Literaten des 19. Jahrhunderts vor allem im spanischen Süden zu finden hofften[67]. Der angeblich von Alexandre Dumas stammende Ausspruch »Afrika beginnt in den Pyrenäen« ist bezeichnend für diese Art der Wahrnehmung Spaniens im europäischen Westen und den USA[68].

Die Vehemenz, mit der man sich in Spanien von der muslimischen Welt im Allgemeinen und Marokko im Besonderen abgrenzte, lässt sich entsprechend auch mit dem Wunsch erklären, das Stigma der »Rückständigkeit« aufgrund einer implizierten Nähe zum »Orientalen« abzulegen und sich selbst als europäisch-katholische Nation zu präsentieren. Nichtsdestotrotz gewann auch in Spanien selbst das Narrativ einer historischen, geografischen, kulturellen und ethnischen Verbindung zwischen Spanien und dem Maghreb seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend an Beliebtheit, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

Eine besondere Rolle bei der Verbreitung der Idee einer historischen Verwandtschaft und kulturellen Ähnlichkeit spielten die spezifischen Ausprägungen eines spanischen Orientalismus in Form der (pseudo-)wissenschaftlichen und literarischen Beschäftigung mit der muslimischen Welt, zunächst vor allem bezogen auf den »hauseigenen Orient« (*oriente doméstico*)[69] in Andalusien, dann aber zunehmend auch auf den afrikanischen »Orient« jenseits der Meerenge von Gibraltar[70]. Das Interesse spanischer Arabisten und Afrikanisten an der arabisch-muslimischen Welt stand dabei in engem Zusammenhang mit dem spanisch-marokkanischen Krieg von 1859 bis 1860[71] und, wie dies u. a. die Historiker Bernabé López García,

---

67 Marginalisierung und Stereotypisierung betrafen durchaus auch andere Regionen des europäischen Südens, wie dies z. B. Manuel Borutta für Südfrankreich demonstriert hat. Vgl. Manuel Borutta, Frankreichs Süden. Der Midi und Algerien, 1830–1962, in: Francia 41 (2014), S. 201–224. Allgemein zum Konzept des Südens vgl. auch den Sammelband von Frithjof Benjamin Schenk (Hg.), Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion, Frankfurt a. M. 2007.

68 Eric Calderwood widerlegt den Ursprung dieser Redewendung überzeugend. Vgl. Eric Calderwood, The Invention of Al-Andalus. Discovering the Past and Creating the Present in Granada's Islamic Tourism Sites, in: The Journal of North African Studies 19 (2014), H. 1, S. 27–55, hier S. 40, Fußnote 19.

69 López García, Arabismo y Orientalismo en España, v. a. S. 40–48.

70 Der Historiker Victor Morales Lezcano hat festgestellt, dass sich der Orientalismus in Spanien, der sich zunächst auf die romantische Vorstellung von *Al-Andalus* konzentrierte, mit dem Sieg Spaniens gegen Marokko im Jahr 1860 zum kolonialen und auf Marokko bezogenen »Afrikanismus« wandelte. Vgl. ders., Africanismo y orientalismo Español en el siglo XIX, S. 14. Fundierte Einblicke in das Thema des spanischen Orientalismus bietet der von Victor Morales Lezcano herausgegebene Sammelband »Africanismo y Orientalismo español«, der als Beiheft zur Zeitschrift *Awraq* erschienen ist. Vgl. Victor Morales Lezcano (Hg.), Africanismo y Orientalismo español, Madrid 1990.

71 Vgl. Reder Gadow, El norte de África en la política española, S. 231f.

Victor Morales Lezcano, Manuela Marín und Azucena Pedraz Marcos deutlich gemacht haben, mit den wachsenden spanischen Kolonialinteressen in Marokko[72]. Aus dem Verlust eines Großteils der amerikanischen Kolonien erwuchs nicht nur die Aufgabe, sich »vom Zentrum eines Weltreichs in einen europäischen Nationalstaat zu verwandeln«[73], sondern es entstand auch der Wunsch nach einer imperialen Umorientierung in Richtung Afrika und vor allem Marokkos, das man als Gebiet einer »natürlichen Erweiterung der Iberischen Halbinsel« ansah[74], auch aufgrund der eigenen historischen, kulturellen und ethnischen Verbindungen zum Maghreb.

Die französische Einnahme von Algier im Jahr 1830 und die folgenden französisch-marokkanischen Auseinandersetzungen in den 1840er-Jahren lösten in Spanien die Sorge aus, durch die französischen Initiativen in Afrika ins Hintertreffen zu gelangen. In diesem Zusammenhang wurde Spaniens maurische Vergangenheit zunehmend instrumentalisiert, indem man argumentierte, der historisch wie geografisch bedingte »Zwischenstatus« Spaniens – zwischen Afrika und Europa, zwischen Orient und Okzident – prädestiniere es für koloniale Unternehmungen in Afrika. Juan Donoso Cortés (1809–1853) beispielsweise, ein konservativer spanischer Politiker und Mitglied des spanischen Parlaments in den 1840er-Jahren[75], kritisierte in seiner Kongressrede im Jahr 1847 die französischen Interventionen als den Versuch, »die extremste Barbarei an die fortschrittlichste Zivilisation anzupassen«[76]. Eine solche Anpassung sei, stellte er fest, unmöglich, »außer zwischen benachbarten Zivilisationen«[77]. Während es zwischen der französischen und der afrikanischen Zivilisation keinerlei Berührungspunkte gebe, so Donoso Cortés, biete Spanien aufgrund seines geografischen wie zivilisatorischen Zwischenstatus' die idealen Voraussetzungen für eine Kolonisierungsmission in Marokko:

---

72 Vgl. Bernabé López Garcia, Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840–1917), Granada 2011; ders., Arabismo y Orientalismo en España; Morales Lezcano, Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX; Pedraz Marcos, Quimeras de Africa sowie, mit Fokus auf einem etwas späteren Zeitraum, insbesondere den Anfängen des spanischen Protektorats in Marokko, Manuela Marín Niño, Orientalismo en España. Estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894–1943), in: Hispania 69 (2009), H. 231, S. 117–146.

73 Osterhammel, Die Verwandlung der Welt, S. 601.

74 Núñez Seixas, Nation Building and Regional Integration, S. 236.

75 Zu Juan Donoso Cortés vgl. Jeffrey P. Johnson, Juan Donoso Cortés (1809–1853), veröffentlicht von Internet Encyclopedia of Philosophy, URL: <https://www.iep.utm.edu/donoso/> (11.07.2024) sowie Martin-Márquez, Disorientations, S. 52.

76 Juan Donoso Cortés, Discurso sobre Relaciones de España con otras potencias, in: Gavino Tejado (Hg.), Obras de D. Juan Donoso Cortés, Bd. 3, Madrid 1854, S. 145–169, hier S. 153.

77 Ebd., S. 153.

> [Z]wischen Frankreich und Afrika liegt Spanien […], die spanische Sonne leuchtet zwischen der französischen und der afrikanischen; […] zwischen den verfeinerten und kultivierten Bräuchen Frankreichs und den barbarischen und primitiven Afrikas liegen die spanischen Bräuche, zur gleichen Zeit primitiv und kultiviert […]; zwischen dem fatalistischen Islam des Afrikaners und dem philosophischen Katholizismus des Franzosen befindet sich der spanische Katholizismus mit seinen fatalistischen Tendenzen, mit seinem orientalischen Widerschein […][78].

Mit dieser Argumentation kehrte Donoso Cortés das im 19. Jahrhundert gängige europäische Narrativ einer spanischen »Rückständigkeit« um, indem er eben daraus eine besondere spanische Befähigung zur Kolonisierung des Maghreb ableitete.

Juan Donoso Cortés gilt als einer der ersten sogenannten »Afrikanisten« Spaniens, deren Faszination für Afrika insbesondere im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert mit wachsenden spanischen Kolonialinteressen einherging[79]. (Pseudo-)Wissenschaftliche Untersuchungen stützten dabei ebenso wie Reiseberichte die Annahme geografischer, kultureller und ethnischer Ähnlichkeiten zwischen den benachbarten Staaten. Auf dem Kongress spanischer Afrikanisten in Madrid im Jahr 1884 konstatierte der Afrikanist Joaquín Costa (1846–1911), dass sich aufgrund der geographischen Nähe der beiden Regionen eine gemeinsame »mediterrane Rasse« herausgebildet habe, was die starke gegenseitige Anziehungskraft erkläre[80].

Aus kolonialistischer Sicht ließen sich aus den historischen, ethnischen und kulturellen Verbindungen Spaniens nach Marokko jedoch nicht nur eine besondere spanische Befähigung und ein spanisches Sonderrecht zur Kolonisierung Nordafrikas, sondern darüber hinaus sogar eine spanische Verpflichtung dazu ableiten[81]. Ebenso wie die Mauren im frühen Mittelalter Wissenschaft und Zivilisation in

---

78 »Entre la civilizacion francesa y la civilizacion africana no hay punto de contacto ninguno, y hay todas las soluciones de continuidad posibles. Hay la solucion de continuidad geográfica, porque entre la Francia y el África está España; hay la fisica, porque el Sol español brilla entre el Sol frances, y el Sol africano; hay la moral, porque entre las costumbres refinadas y cultas de la Francia y las costumbres bárbaras y primitivas del africano, están las costumbres del español á un mismo tiempo primitivas y cultas; […] hay la solucion de continuidad religiosa, porque entre el mahometismo fatalista del africano y el catolicismo filosófico francés está el catolicismo español con sus tendencias fatalistas, con sus reflejos orientales […]«. Ebd., S. 153f.

79 Vgl. Martin-Márquez, Disorientations, S. 52. Zur Gesellschaft spanischer Afrikanisten vgl. Pedraz Marcos, Quimeras de Africa.

80 Vgl. Joaquín Costa, Ansprache, in: Intereses de España en Africa. Discursos pronunciados […] en el meeting celebrado en el Teatro de la Alhambra el día 30 de marzo de 1884 por la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, Madrid 1884, S. 13–15.

81 Vgl. Tofiño-Quesada, Spanish Orientalism; Martin-Márquez, Disorientations, S. 50–60. Zu den folgenden Ausführungen vgl. Mehlmer, Spain and its North-African »Other«.

das damals rückständige Spanien gebracht hätten, so eine Argumentationslinie spanischer Afrikanisten, müsse nun Spanien seine Pflicht tun und seinem heutzutage »unterentwickelten« Nachbarn im Süden die Vorzüge der Moderne und des Fortschritts bringen. Oder, wie es der Kartograph Francisco Coello (1822–1898), einer der Gründer der spanischen Afrikanistengesellschaft, formulierte:

> […] [W]ir Spanier haben gegenüber den Marokkanern eine Schuld zu begleichen; schließlich hinterließen sie uns, zur selben Zeit, da sie uns beherrschten, eine fruchtbare Saat, die dazu beitrug, unsere Landwirtschaft, unsere Künste und unsere wissenschaftlichen Kenntnisse zu entwickeln. […] [U]nd diese Schuld müssen wir begleichen, indem wir unsererseits Marokko erobern, aber nicht durch Waffen, […] sondern mit den Mitteln der Zivilisation […][82].

Mit dem spanisch-marokkanischen Friedensschluss im Jahr 1860 und den darauffolgenden, für Spanien günstigen Abkommen, in denen ihm u. a. Handelserleichterungen zugestanden wurden, nahm Spaniens Interesse an einer kolonialen Beteiligung in Marokko stetig zu. In diesem Zusammenhang diversifizierte sich, wie zu sehen war, der Diskurs um das marokkanisch-spanische bzw. das muslimisch-spanische Verhältnis. Während noch kurz zuvor überwiegend die unüberwindbaren Gegensätze beider Völker hervorgehoben worden waren, kam nun mehr und mehr eine Rhetorik der Freundschaft und Brüderlichkeit zum Tragen. Zeitlicher Bezugspunkt für dieses Narrativ war nun weniger die *Reconquista* als vielmehr die Zeit des mittelalterlichen *Al-Andalús*, das zu einer Phase des friedlichen interkulturellen Miteinanders auf der Iberischen Halbinsel und damit zum Ausgangspunkt für die ethnisch-kulturelle Durchmischung von Spaniern und Maghrebinern stilisiert wurde[83].

Inwieweit diese widersprüchlichen Diskurse nicht nur künstlerische, literarische oder politische Kreise im spanischen Kernland, sondern auch die spanische Afrikapolitik sowie die Wahrnehmung der Akteure vor Ort an der spanisch-marokkanischen Grenze beeinflussten, wird zu überprüfen sein. Dazu wird im Folgenden zunächst näher auf den Ort des Geschehens, die Enklaven Ceuta und Melilla, eingegangen, um im daran anschließenden Kapitel typische Interaktionsmuster und Konfliktlinien des Lebens an der Grenze zu beleuchten.

---

82 »[…] tenemos los españoles una deuda que pagar á los marroquíes, pues ellos, al mismo tiempo que nos dominaron, dejaron entre nosortos gérmenes fecundos, contribuyendo á desarrollar nuestra agricultura, nuestras artes y nuestros conocimientos científicos. […] y esa deuda debemos pagársela conquistando á nuestra vez á Marruecos, pero no con las armas, […] sino por medio de la civilización […]«. Coello, Intereses de España en Africa, S. 11.

83 Auf eine ähnlich wechselhafte Rhetorik im Kontext des spanischen Kolonialismus des 20. Jahrhunderts verweist Albert-Mas, Three Gods, Two Shores, One Space.

https://doi.org/10.13109/9783666302985 | CC BY-SA 4.0

2.2 Grenzleben in und um Ceuta und Melilla

Das wohl deutlichste Beispiel für die Vermischung von Territorialkonflikt und mythischer Feindschaft, von diplomatischer Nachbarschaft und pragmatischem Miteinander zwischen Spaniern und *moros* stellten die spanischen Enklaven Ceuta (siehe Abbildung 1) und Melilla an der Nordküste Marokkos dar. Sie waren im Zuge der *Reconquista* im 15. Jahrhundert von Spanien und Portugal erobert worden und befanden sich seit dem 17. Jahrhundert beide in spanischem Besitz[84].

Historische und geographische Gegebenheiten bestimmten das Leben an der Grenze ebenso wie wirtschaftliche, gesellschaftliche, religiöse und politische Strukturen und die Machtverteilung zwischen den lokalen (religiösen, politischen und militärischen) Autoritäten. Darüber hinaus wiesen Bevölkerungsstruktur und Lebensbedingungen in beiden Enklaven Besonderheiten auf, deren Kenntnis für eine Analyse des »Grenzlebens« im Allgemeinen sowie der verschiedenen Arten des Grenzübertritts im Besonderen unabdingbar ist. Praktiken der Grenzziehung und -sicherung, der Grenzbegegnung sowie des Grenzübertritts bedingten die Lebensumstände vor Ort und waren gleichzeitig das Resultat derselben. Konflikte und deren (De-)Eskalation sind besser zu begreifen, wenn man über mögliche Motive der Beteiligten sowie die politischen Entscheidungsträger vor Ort informiert ist.

Im Folgenden wird daher zunächst kurz die historische Entwicklung der beiden Enklaven Ceuta und Melilla aufgezeigt, um daran anschließend auf geographische Besonderheiten sowie Unterschiede zwischen den beiden Städten einzugehen. Während diese eher überblicksartigen Aspekte eine grobe Einschätzung der Situation in den Enklaven ermöglichen, beschäftigen sich die daran anschließenden Teilkapitel mit den konkreten Lebensbedingungen vor Ort, mit der Bevölkerungszusammensetzung sowie mit den lokalen Autoritäten. Danach wird auf das soziale und religiöse Leben in den Städten eingegangen, um abschließend einige für die weitere Analyse bedeutende Grundzüge zusammengefasst darzustellen.

2.2.1 Ceuta und Melilla – Geschichte zweier Grenzstädte

Nachdem die so genannte *Reconquista* mit der Übergabe Granadas an die »Katholischen Könige« Ferdinand und Isabella im Jahr 1492 abgeschlossen war, bestand das Gefühl der Bedrohung durch den muslimischen Nachbarn jenseits der Meerenge von Gibraltar weiter fort. Das steigende spanische Interesse an Besitzungen vor allem an der nordafrikanischen Küste ist auch mit dieser wahrgenommenen

84 Zur Geschichte Ceuta und Melillas vgl. Madariaga Álvarez-Prida, Fronteras geopolíticas y relaciones transfronterizas; Cajal, Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar, S. 93–123.

https://doi.org/10.13109/9783666302985



Abbildung 1: Ansicht von Ceuta und der Meerenge von Gibraltar (»Vista general de Ceuta y del Estrecho de Gibraltar«, Pedro Pérez de Castro, 19. Jahrhundert).



Abbildung 2: Karte der spanischen Stadt Ceuta und des Grenzgebiets zum marokkanischen Reich (»Mapa de la plaza española de Ceuta y su campo frontero al Imperio de Marruecos y parte de su territorio«, José A. Márquez de Prado, 1859).

Bedrohung zu erklären[85]. Um eine erneute Eroberung der Iberischen Halbinsel durch die Mauren zu verhindern und die wirtschaftlich bedeutsame Meerenge von Gibraltar vor Piraten zu schützen, eroberte Spanien (neben Portugal) im 15. und 16. Jahrhundert schließlich Teile Nordafrikas. Diese Eroberungen wurden dabei als »Kreuzzüge« inszeniert, um die religiöse Bedeutung des Sieges gegen die »Ungläubigen« hervorzuheben und die Rechtmäßigkeit der eigenen Sache mit angeblichen religiösen Wundern und göttlichen Zeichen zu untermauern[86]. Damit war gewissermaßen bereits der Grundstein für die zukünftige religiöse Aufladung von Grenzstreitigkeiten gelegt.

Zu den eroberten Gebieten gehörten auch die Enklaven Ceuta und Melilla. Melilla wurde im Jahr 1497 von Spaniern eingenommen, während Ceuta, ursprünglich in portugiesischem Besitz, im Zuge der spanisch-portugiesischen Personalunion und auch über die portugiesische Unabhängigkeit im Jahr 1640 hinaus in spanischen Besitz überging[87]. Bis 1995 gehörten beide Enklaven zu den Provinzen Cádiz (Ceuta) respektive Málaga (Melilla)[88], im Hinblick auf kirchliche Strukturen sind beide Enklaven bis heute eng mit dem spanischen Kernland verbunden (Diözesen in Cádiz und Málaga). Seit ihrer Eroberung bzw. Übernahme durch die Spanier unterstanden die Städte als »Hoheitsplätze« (*plazas de soberanía*) unmittelbar der spanischen Regierung, sie besaßen also nie den Charakter von Kolonien[89].

Ceuta und Melilla waren stets Festungsstädte (siehe Abbildung 2 und 3). Ceuta galt noch im 19. Jahrhundert als sogenanntes *presidio mayor*, als »großes Presidio«, von dem die *presidios menores*, die »kleinen Presidios« Alhucemas, Peñón de Vélez de la Gomera und Melilla abhingen[90]. Ende des 17. Jahrhunderts wurden unter anderem in Melilla und Ceuta Strafanstalten eingerichtet[91], die den Charakter der Städte so weit prägten, dass die spanische Bezeichnung *presidio* ihre Ursprungsbedeutung als »Festung« allmählich verlor und zum Synonym für »Straflager«

---

85 Vgl. Reder Gadow, El norte de África en la política española, S. 233–240. Einen guten und präzisen Überblick über die Geschichte der spanischen Enklaven mit Fokus auf deren Bevölkerungszusammensetzung vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis zum Ende des spanischen Protektorats liefert Fernandez García, Vivre ensemble, S. 35–114.

86 Vgl. Reder Gadow, El norte de África en la política española, S. 238f.

87 Zur Geschichte der beiden Enklaven im 15. und 16. Jahrhundert vgl. Fernandez García, Vivre ensemble, S. 39–47 (Melilla), S. 56–64 (Ceuta).

88 Vgl. Antonio Sáez-Arance, From a Medieval Christian Vanguard to a European High-Tech Fortress. Melilla's historical background, in: Michaela Pelican/Sofie Steinberger (Hg.), Melilla. Perspectives on a Border Town, Köln 2017, S. 25–34, hier S. 26.

89 Ebd., S. 25f.

90 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 373.

91 Vgl. Salillas, La vida penal en España, S. 244.

wurde[92]. Die Hauptaufgabe der Garnisonen in Ceuta und Melilla sowie in den übrigen *presidios* in Nordafrika (Alhucemas, Peñón de Vélez de la Gomera, Islas Chafarinas) war die Verteidigung gegen mögliche Angriffe aus der nordafrikanischen Küstenregion oder dem östlichen Mittelmeerraum auf die Iberische Halbinsel sowie die Eindämmung der Piraterie.



Abbildung 3: Festungsanlage von Melilla (Lithographie, Künstler unbekannt, 1849).

Die Errichtung von Strafanstalten in den Enklaven diente unter anderem dem Ausbau von Verteidigungsanlagen vor Ort, für den man auch Häftlinge einsetzte[93]. Im Jahr 1834 regelte eine Gesetzesordnung, die sogenannte *Ordenanza General de Presidios*, das bis dahin recht heterogene Strafwesen neu[94]. Zentral dabei war die Implementierung militärischer Strukturen, die von nun an die Verwaltung und Organisation der *presidios* prägten[95]. So wurden die Häftlinge beispielswei-

92 Vgl. Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 21 sowie Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 135.

93 Vgl. Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 134.

94 Vgl. hierzu ebd., S. 133–137.

95 Vgl. ebd., S. 135.

se der direkten Weisung des örtlichen Kommandanten unterstellt, was dessen Macht vor Ort steigerte, zugleich aber die Häftlinge auch der Willkür desselben aussetzte[96].

Trotz der fortdauernden militärischen Präsenz in Ceuta und Melilla war die spanische Nordafrikapolitik in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts überwiegend von Desinteresse geprägt. Kapazitäten für einen Ausbau der spanischen Besitzungen in Nordafrika sah man aufgrund der vielen Krisen und Konflikte, die Spanien in diesem Zeitraum erschütterten, zunächst kaum[97]. Im Gegenteil wurden immer wieder Stimmen laut, die eine Aufgabe Melillas und der beiden anderen *presidios menores* (Alhucemas, Peñón de Vélez de la Gomera) sowie deren Verkauf an Marokko forderten, da sie für Spanien nur Kosten und keinen Nutzen brächten[98]. Doch die Gegner dieses Vorschlags setzten sich durch und die Enklaven blieben bestehen – wenngleich nur mit einem Minimum an staatlicher Unterstützung, was die oftmals mangelhafte Versorgung der Städte zur Folge hatte. Erst mit der oben beschriebenen Neuorientierung Spaniens auf Nordafrika, ausgelöst durch den Verlust der spanischen Kolonien in Amerika und den französischen Interventionen in Nordafrika, wuchs die Bedeutung der spanischen Enklaven wieder[99].

In der Folge des spanischen Sieges kam es 1860 zum Abschluss eines Friedens- und Handelsvertrags. Dieser beinhaltete, neben den bereits genannten wirtschaftlichen Aspekten, auch die Erweiterung des spanischen Territoriums um Ceuta[100] und die Realisierung der bereits zuvor vereinbarten Grenzerweiterungen um Melilla sowie die Festlegung neutraler Zonen um beide Städte[101]. Die Verwirklichung dieses Abkommens war im Falle Melillas aufgrund vehementen Widerstands aus den Reihen der Rifberber deutlich erschwert[102]. Zeugnis davon legen nicht nur die zahlreichen Konflikte im Zusammenhang mit der Umsetzung des Abkommens,

96 Vgl. ebd.

97 Pezzi bemerkt hierzu kritisch: »[…] Melilla sólo servía como depósito de confinados y como centro de negociaciones para obtener el rescate de los marineros cautivos en sus aguas […]«. Pezzi, La influencia española, S. 134.

98 Vgl. Diego Sevilla Andrés, África en la política española del siglo XIX, Madrid 1960, S. 36–39; Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 67f. Ein Verkauf Ceutas stand nie zur Debatte, da die Stadt mit ihrem Hafen und ihrer geostrategischen Lage nicht zuletzt als Gegengewicht zu den Briten auf Gibraltar eine wichtige Rolle spielte. Vgl. ebd., S. 65.

99 Vgl. Tomás Garcia Figueras, La acción africana de España en torno al 98 (1860–1912), Bd. I: De la Paz de Uadras (1860) al Tratado de Paris (1898), Madrid 1966, S. 22f.

100 Vgl. Gómez Barceló, El siglo XIX, S. 158. Die im Vertrag von 1860 festgelegten Grenzen um Ceuta haben bis heute Bestand. Vgl. Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 14, 16.

101 Vgl. Morales, Datos, Bd. 2, S. 431–435 sowie (auch zur aktuellen Grenzsituation) Miguel Ángel Acosta Sánchez, Las fronteras terrestres de España en Melilla: Delimitación, vallas fronterizas y »tierra de nadie«, in: Revista electrónica de Estudios Internacionales (REEI) 28 (2014).

102 Vgl. Carabaza/Santos, Melilla y Ceuta, S. 38f.

sondern auch die jährlichen Erneuerungen und weiteren Konkretisierungen desselben (1861, 1862, 1863) ab, die jedoch kaum Wirkung zeigten[103]. Die Bewohner des betroffenen Gebietes wurden gezwungen, ihr Land zu verlassen, was zu teils heftigen Konflikten mit den Berbern führte[104].

Gleichzeitig führten jedoch wirtschaftliche Neuregelungen im Zuge des Abkommens von 1861 hinsichtlich eines Warenaustauschs zwischen dem Rifgebiet und den Enklaven zu einer Lockerung der Grenzen und zu vermehrten, überwiegend wirtschaftlichen, Kontakten zwischen Rifberbern und Spaniern. Während der grenzüberschreitende Handel zwischen Enklaven und dem Rifgebiet zuvor nur illegal stattgefunden hatte[105], wurde nun 1861 explizit vertraglich festgelegt:

> Die Untertanen Ihrer Katholischen Majestät und Seiner Majestät dem König [sic] von Marokko genießen volle Freiheit im Austausch mit den *plazas* Ceuta und Melilla und ihrem Umland, und sie können all diejenigen Produkte und Lebensmittel im Einzelhandel kaufen und verkaufen, deren Einfuhr oder Export im marokkanischen Reich nicht verboten ist. Die vom marokkanischen König [sic] eingesetzten Autoritäten und Beamten sowie diejenigen der genannten *plazas* Ceuta und Melilla werden die Untertanen der beiden Herrscher in der Ausübung dieses Rechtes beschützen[106].

Für Marokkaner, die spanische Besitzungen betreten wollte, sollte von nun an durch die spanischen Konsulate und Vizekonsulate ein Passierschein ausgestellt werden, für die Boote der Rifbewohner bei den Enklaven stellte der jeweilige spanische Gouverneur entsprechende Papiere aus, die sie für einen legalen Handel benötigten[107]. Auch die rechtlichen Zuständigkeiten wurden im Vertrag von 1861 nun klar geregelt: In Rechtsstreitigkeiten zwischen einem Spanier und einem Marokkaner, so wurde beispielsweise festgelegt, war immer die Herkunft des Beklagten ausschlaggebend: war dieser Spanier, so fiel der Fall unter spanische Gerichtsbarkeit, war er Marokkaner, unter die marokkanische, stets durch Vermittlung und optional unter Anwesenheit der jeweils anderen Seite[108].

Nicht zuletzt änderten sich nun auch die Regelungen zu illegalen Grenzübertritten: Während die Konversion zum Islam spanische Deserteure und entflohene Häftlinge seit 1799 vor einer Auslieferung seitens der Rifbewohner an Spanien

103 Vgl. Morales, Datos, Bd. 2, S. 435f., 460–462, 462f.
104 Vgl. hierzu Kap. 3.2.
105 Vgl. Zaïm, Le Maroc et son espace mediterranéenne, S. 127.
106 Artikel 45 des Vertrags von 1861, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 453.
107 Artikel 20 des Vertrags von 1861, in: Ebd., S. 444–446.
108 Vgl. Artikel 11 des Vertrags von 1861, in: Ebd., S. 440f.

geschützt hatte[109], wurde diese Möglichkeit, dem Rechtszugriff Spaniens zu entkommen, im Vertrag von 1861 gekippt[110].

Die Erklärung Ceutas und Melillas zu Freihandelshäfen im Jahr 1863[111] und die Errichtung einer marokkanischen Zollstelle in Melilla (1866) bewirkten des Weiteren eine (zumindest theoretische) Erleichterung des Zutritts zu den Enklaven für Rifbewohner[112]. Auch die freie Ansiedelung für Spanier im Gebiet von Melilla wurde ab 1864 festgelegt[113], wodurch ein Anstieg der Zivilbevölkerung, vor allem durch den Zuzug von Kaufleuten, ermöglicht wurde. Mit der Installation einer marokkanischen Zollstelle einher ging jedoch gleichzeitig ein merkwürdig anmutendes Verbot, das für die Bewohner der Enklave den freien Zugang zum und Handel mit dem Rifgebiet, wie er noch 1861 erklärt worden war, zunichtemachte: In Artikel 6 des entsprechenden spanisch-marokkanischen Abkommens von 1866 wurde es den Bewohnern Melillas strikt untersagt, die Grenze in Richtung Rifgebiet zu überschreiten[114]. Die Neuregelungen 1866 brachten also einerseits eine Erleichterung des Grenzübertritts für Rifbewohner, andererseits aber auch stärkere Restriktionen für Spanier mit sich[115].

2.2.2 Geografische und strukturelle Besonderheiten der Region

Ceuta und Melilla auf spanischer sowie das Rifgebiet auf marokkanischer Seite wiesen spezifische Charakteristika einer Grenzregion auf, welche die grenzüberschreitenden Beziehungen vor Ort in nicht unerheblichem Maße beeinflussten. Zum einen bot die weitgehend isolierte Lage an der Peripherie zahlreiche Möglichkeiten eigenmächtigen lokalen Agierens unabhängig von der jeweiligen Zentralmacht, andererseits war es gerade die Grenzlage, welche die Region immer wieder ins Zentrum nationaler Sicherheits- und Verteidigungspolitik rückte und zugleich den Wunsch der territorialen Erweiterung und wirtschaftlichen Vorteilnahme weckte.

---

109 Vgl. den Vertrag von 1799 (Artikel 14), in: Ebd., S. 414f.

110 Vgl. den Vertrag von 1861 (Artikel 17), in: Ebd., S. 443. Vgl. hierzu auch Kap. 6.4.

111 Ceuta war bereits 1859, während des Krieges, provisorisch zum Freihandelshafen erklärt worden (mit Ausnahme von Salz und Tabak), um die finanziellen Engpässe der Stadt zu beheben. Vgl. Gómez Barceló, El siglo XIX, S. 159.

112 Vgl. Francisco Saro Gandarillas, Estudios melillenses. Notas sobre urbanismo, historia y sociedad en Melilla, Melilla 1996, S. 77–81.

113 Vgl. Salafranca Ortega, Historia de la población judía de Melilla, S. 25; Carabaza/de Santos, Melilla y Ceuta, S. 37.

114 Vgl. Artikel 6 des Abkommens von 1866, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 466. Vgl. auch Saro Gandarillas, Estudios melillenses, S. 87.

115 Rafael Pezzi beurteilt den Vertrag entsprechend kritisch, habe dieser doch letztlich, wenngleich in guter Absicht, das beginnende Florieren der spanischen Handelstätigkeit in und um Melilla ausgebremst. Vgl. Pezzi, La influencia española, S. 138f.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Die Stellung als katholische respektive muslimische »Vorposten« konnte darüber hinaus Abgrenzungsmechanismen verstärken, gleichzeitig aber auch Möglichkeiten der Verständigung und des Grenzübertritts eröffnen.

Verstärkend wirkte in diesem Zusammenhang, dass das marokkanische Rifgebiet seit jeher schwer zu regieren war, hier herrschte oftmals eine relative Autonomie und man orientierte sich eher an den eigenen Interessen und an den eigenen Führern als an den Anordnungen aus Rabat. Dazu trugen auch die gebirgige Lage und die damit verbundenen Schwierigkeiten der Kontrolle bei. Während sich die Region der überwiegend arabischsprachigen Stämme im westlichen Rifgebiet[116] durch die Nähe zu Tanger und Tétouan und damit zumindest durch eine gewisse Kontrollierbarkeit auszeichnete, was sich u. a. in der Entsendung königlicher Truppen zur Eindämmung von Überfällen auf die Enklave, zur Eintreibung von Steuern oder zur Unterbindung des Schmuggels in den 1840er-Jahren bemerkbar machte[117], stand die Herrschaft des Sultans vor allem im östlichen Rifgebiet auf recht unsicheren Füßen. Bereits im bilateralen Abkommen von August 1844, das unter Vermittlung Großbritanniens zustande gekommen war, hatte der Sultan den Spaniern zwar die Unterstützung bei der Eindämmung der Aggressionen seitens der Rifbewohner um Melilla, Peñón de Vélez de la Gomera und Alhucemas zugesichert, allerdings zugleich konstatiert: »[D]iese gesetzlosen Menschen muss man oftmals weniger als Untertanen, als vielmehr als wilde Banditen ansehen, die sich außerhalb der Reichweite des Gesetzes befinden und momentan nicht seiner [des Sultans, Anm. S.M.] Autorität unterworfen sind«[118]. Diese Einschätzung war bei Weitem nicht neu, schon im Vertrag von 1799 hatte man von marokkanischer Seite aus mit Bezug auf die problematische Situation des »barbarischen« östlichen Rifgebietes versucht, sich der Verantwortung für dortige Konflikte mit den Spaniern zu entziehen[119]. Die den Berberstämmen auch von Seiten des Makhzens immer wieder attestierte Unzivilisiertheit und Unkontrollierbarkeit weist deutliche Parallelen zum europäischen Orientbild und Zivilisierungsdiskurs auf[120]. Der Makhzen nutzte

116 Zu den sprachlichen Unterschieden innerhalb des Rifgebietes vgl. Hart, The Rif and the Rifians. Problems of Definition, S. 105f.

117 Vgl. Pennell, Morocco since 1830, S. 47.

118 Artikel 5 des »Acuerdo satisfaciendo varias reclamaciones entre el gobierno español y el Rey de Marruecos […]«, Tánger, 25. August 1844: »[…] estos hombres sin ley deben mirarse muchas veces mucho menos que súbditos comunes, como bandidos salvajes, que están fuera del dominio de la ley y no sujetos actualmente á su autoridad […]«. Entnommen aus: Morales, Datos, Bd. 2, S. 425.

119 Vgl. Artikel 15 des »Tratado de Paz, Amistad, Navegación, Comercio y Pesca […]«, Meknès, 1. März 1799, in: Ebd., S. 415.

120 Überspitzt formuliert und in Anlehnung an González Alcantuds *orientalismo doméstico*, ließe sich auch von einer innermarokkanischen »Orientalisierung« des Rifgebietes sprechen. Mit dem Verweis auf einen »innerspanischen Orientalismus (»orientalismo doméstico«) bezogen auf Andalusien, kritisiert González Alcantud Edward Saids Orientalismus-Begriff, der sich ausschließlich auf die

dieses Bild, so u. a. die Einschätzung der Historikerin Itzea Goikolea-Amianos, um unter den europäischen Mächten die Furcht vor berberischen Aufständen und Unruhen in Marokko zu wecken und sie so zur Kooperation mit dem Makhzen und zur Begrenzung der kolonialen Inbesitznahme zu bewegen. Das Bild der aufwieglerischen und unzivilisierten Berberstämme sei schließlich von spanischen und anderen europäischen Vertretern aufgegriffen und, entgegen der ursprünglichen Absichten des Makhzen, als Legitimation für die Kolonisierung des Landes verwendet worden[121]. Die Betonung von Anarchie und Unregierbarkeit der Rifregion diente also nicht nur dem marokkanischen Makhzen, um sich der Verantwortung für lokale Konflikte zu entziehen, sondern bot zugleich den europäischen Kolonialmächten ein rhetorisches Mittel, um die militärische Unterwerfung der Rifregion zu legitimieren[122].

Von spanischen Akteuren wurden die Berber in erster Linie als Muslime wahrgenommen. Bisweilen rückten aber andere Merkmale den Vordergrund, insbesondere die geographische wie politische Randständigkeit der Region sowie eine damit assoziierte Rückständigkeit ihrer Bewohner. Spanische Diplomaten, vor allem diejenigen, die offizielle oder sogar private Verbindungen zu Vertretern der marokkanischen Zentralregierung unterhielten[123], sahen die *rifeños* (neben den Saharabewohnern) dabei oftmals im Kontrast zum marokkanischen Staatsapparat, den man, wenn auch nicht im Hinblick auf Zivilisation und Fortschritt, doch zumindest in politisch-diplomatischer Hinsicht als dem spanischen Staate ebenbürtig betrachtete. Insbesondere in Friedenszeiten diente »der Rifbewohner« dabei als ideales gemeinsames Feindbild für spanisch-marokkanische Annäherungen auf diplomatischer Ebene. Indem man nämlich die »nicht kontrollierbaren« Rifbewohner für gewaltsame Vorfälle um die Enklaven verantwortlich machte, konnte man auf marokkanischer wie spanischer Seite wahlweise eine eigene Verantwortung für Konflikte von sich weisen oder aber das eigene (militärische) Eingreifen in solchen Fällen rechtfertigen[124].

---

koloniale Gewalt beziehe und dabei vergleichbare, länder- und regionenspezifische Phänomene außer Acht lasse. Vgl. José Antonio González Alcantud, Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española, Córdoba 2017, S. 68.

121 Vgl. Goikolea-Amiano, Hispano-Moroccan Mimesis, S. 50–52, 56f.

122 Vgl. auch María Rosa de Madariaga Álvarez-Prida, El Rif y el poder central, in: Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) 9 (2019), S. 1–9, hier S. 4.

123 Francisco Merry y Colom pflegte enge Verbindungen zum Bruder des marokkanischen Sultans, Mulai al-Abbas. Vgl. hierzu María José Vilar, Diario del viaje y misión diplomática de Francisco Merry y Colom a Marraquech en 1863. Estudio, edición facsímil y adenda documental, Murcia 2014 [Faksimile-Edition von 1894], S. 25–31 sowie Jean-Louis Miège, Le Maroc et l’ Europe (1830–1894), Bd. 3: Les Difficultés, Paris 1962, S. 163.

124 Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, El Rif y el poder central, S. 4. Eine fundierte Studie zum Verhältnis zwischen der marokkanischen Zentralregierung und den Stämmen, mit Fokus auf der

Doch nicht nur der marokkanische Teil der Küstenregion, auch die spanischen Enklaven selbst waren in recht unterschiedlichem Maße »kontrollierbar« seitens der Regierung in Madrid, was vor allem mit ihrer Distanz zur iberischen Halbinsel und der vorhandenen Infrastruktur um die *presidios* zusammenhing: Während Ceuta mit den nahegelegenen Städten Tétouan und Tanger sowie der relativen Nähe zur Iberischen Halbinsel eher von städtischen Strukturen umgeben war, war das nordöstliche Rifgebiet stark ländlich geprägt[125]. Darüber hinaus trennt Ceuta nur die schmale Meerenge von Gibraltar von der Iberischen Halbinsel, während Melilla fast 200 Kilometer, über das Alborán-Meer, vom spanischen Mutterland entfernt ist. Dies führte noch im 19. Jahrhundert dazu, dass Ceuta enger mit dem spanischen Mutterland und den spanischen Vertretungen in Tanger und Tétouan verknüpft war als Melilla. Bis Algeciras waren es von Ceuta aus nur etwa 20 Kilometer, in Sichtweite lag Gibraltar, bis Tánger und Tétouan war es ebenfalls nicht sehr weit, die Infrastruktur in Form von Wegen bzw. Straßen war akzeptabel. Eine strategische Nutzung der Stadt, z. B. als Ausgangspunkt für militärische Unternehmungen wie den sogenannten »Afrikakrieg« von 1859/60, bot sich daher an. Auch die Schiffsverbindungen zum Mutterland waren deutlich häufiger und regelmäßiger, als dies in Melilla der Fall war. So konstatiert Joaquín Martitegui, in den 1850er-Jahren als Soldat in Melilla stationiert, im Dezember 1857 in einem Artikel in der Zeitung *La España* nicht nur: »Das Fehlen von Briefverkehr ist eins der Dinge, die die Stimmung in Melilla am meisten beeinflussen«[126]. Der Kontakt zwischen dem spanischen Kernland und der Insel Kuba sei, bemerkte er des Weiteren kritisch, häufiger und regelmäßiger als der mit der Enklave im Nordosten Marokkos. Zwar existierten seit 1740 zwei Küstensegler, sogenannte Feluken, die theoretisch eine regelmäßige Verbindung zwischen Melilla und dem spanischen Kernland sicherstellen sollten[127], doch die politisch unsichere Situation des »Cabo de tres Focas« (teils zu Spanien, teils zu Marokko gehörig), die schlechten Anlegebedingungen für Schiffe, bedingt durch felsiges Gelände und oft ungünstige Windbedingungen, die Bedrohung durch Überfälle seitens der Rifbewohner sowie die geringe Kapazität der Ankerplätze bei Melilla, die nur für kleinere Boote geeignet waren[128], hatten zur Folge, dass die Stadt nur selten angesteuert wurde[129]. All dies führte letztlich dazu, dass noch Ende der 1850er-Jahre nur etwa zwölfmal im Jahr der Postverkehr

---

Instrumentalisierung des Dschihad auf beiden Seiten, liefert Bennison, Jihad and its Interpretations in pre-colonial Morocco.

125 Vgl. Sáez-Arance, From a Medieval Christian Vanguard to a European High-Tech Fortress, S. 26.

126 Joaquín Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

127 Vgl. Santiago Luis Domínguez Llosá, La vida cotidiana en el siglo XIX, in: Bravo Nieto/Fernández Uriel (Hg.), Historia de Melilla, S. 495–524, hier S. 498.

128 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 362.

129 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

zwischen der Iberischen Halbinsel und Melilla tatsächlich durchgeführt wurde[130] (statt der eigentlich vorgesehenen zwei Fahrten monatlich[131]). Erst mit der Erklärung zum Freihandelshafen im Jahr 1863 änderte sich die Situation für Melilla etwas, nun waren es jedoch vor allem französische und britische Handelsschiffe, die die Stadt anliefen[132]. Ab 1864 verkehrten immerhin drei Mal im Monat spanische Schiffe, darunter zwei Dampfschiffe, zwischen der Enklave und der Iberischen Halbinsel[133].

Melilla war also im betrachteten Zeitraum eine geraume Zeit des Jahres über vom Kontakt mit dem spanischen Kernland abgeschnitten. Dies führte zu einer relativen Eigenständigkeit, die zusätzlich durch die umfassenden Vollmachten des Gouverneurs verstärkt wurde[134]. In Ceuta hingegen war die Situation aufgrund der Nähe zum spanischen Kernland und zu den spanischen Vertretungen in Tétouan und Tánger etwas anders. Absprachen mit der nationalen Politik wurden dadurch ebenso vereinfacht wie die Kontrolle durch dieselbe. Bereits Ende der 1850er-Jahre verkehrte ein Dampfschiff täglich zwischen Ceuta und Algeciras und garantierte so die Aufrechterhaltung des Kontaktes zwischen Enklave und spanischem Kernland[135]. Außerdem existierte spätestens seit 1860 eine Telegrafenverbindung zwischen Ceuta und Tarifa[136].

Politische Strömungen und Ereignisse auf der Iberischen Halbinsel hatten oftmals direkten Einfluss auf die Enklaven, nicht nur aufgrund der hier stationierten Truppeneinheiten, die in Zeiten von (Bürger-)Kriegen eingesetzt wurden, sondern auch aufgrund der Präsenz politischer Häftlinge, die sich phasenweise in den Strafgefangenenlagern befanden. Im Falle Ceutas erleichterte des Weiteren die geographische Nähe zu Andalusien den Austausch von Ideen, vor allem mit Cádiz. Dies zeigte sich u. a. in der Gründung einer *Junta Revolucionaria Local* in Ceuta im Zuge der Revolution von 1868[137] oder im Aufstand einer Gruppe von (politi-

---

130 Vgl. ebd.

131 Vgl. Domínguez Llosá, La vida cotidiana, S. 498.

132 Vgl. Carlos Esquembri Hinojo, El tráfico marítimo de mercancías en Melilla desde la declaración de puerto franco hasta su inclusión en el cabotaje nacional (1863–1907), in: Trápana. Asociación de Estudios Melillenses 8 (2013), S. 87–97.

133 Vgl. Domínguez Llosá, La vida cotidiana, S. 498.

134 Vgl. Kap. 2.2.4.

135 Dies lässt sich einem Schreiben des spanischen Konsuls Merry y Colom in Tánger vom 26. Mai 1862 entnehmen, in dem er vorschlägt, besagtes Dampfschiff solle alle zwei Tage oder zumindest zweimal pro Woche auch Tanger anlaufen. Vgl. »sobre los medios de comunicacion entre España y los puntos de la costa de Africa en que se hallan establecidos Cónsulados y Vicecónsulados«, Merry y Colom nach Madrid, Tanger, 26. Mai 1862, AHN, Exteriores, H 1638. Vgl. auch Relosillas, Catorce meses, S. 10.

136 Vgl. Hardman, The Spanish Campaign, S. 77.

137 Vgl. Gómez Barceló, El siglo XIX, S. 161f.

schen) Häftlingen unter der Führung einiger Soldaten mit dem Ziel der Gründung einer spanischen Republik[138]. Auch in Melilla gab es zum Teil parallele politische Entwicklungen, wie beispielsweise die versuchte Machtübernahme einer Gruppe Karlisten im Zuge des so genannten »Ersten Karlistenkriegs« (1833–1840)[139]. Weitere ähnliche Ereignisse sind für Melilla in der ersten Hälfte das 19. Jahrhunderts jedoch nicht bekannt, was sicherlich auch mit der im Vergleich zu Ceuta isolierteren Lage der Stadt zusammenhing.

Ein weiterer Unterschied zwischen beiden Städten bestand in deren spezifischen Grenzsituationen. Ceuta war, so beschrieb es Pascual Madoz Mitte des 19. Jahrhunderts in seinem *Diccionario geográfico-estadístico-histórico*, zusätzlich zu den Festungsanlagen durch schwer überwindbare Felsen, steile Klippen und Abhänge geschützt[140]. Die Grenzsicherung gestaltete sich im Falle Melillas weitaus schwieriger, da man hier weniger auf solche natürlichen Grenzen setzen konnte[141]. Darüber hinaus war das Gebiet um Melilla stärker bevölkert als die Region um Ceuta, wo schon die landschaftlichen Gegebenheiten eine Ansiedelung erschwerten. Dies wiederum hatte zur Folge, dass im Falle von Grenzverschiebungen um Melilla zahlreichen Personen der Landverlust drohte, was Konflikte um eben jene Verschiebungen zusätzlich verschärfen konnte. Während man es in Ceuta mit nur einem Kabylenstamm, den Anghera, zu tun hatte, lebten im Umland von Melilla fünf solcher Stämme auf dem Gebiet *Qal'aya* (auf Tamazigh *Iqar'ayen*[142], in spanischen Quellen als Guelaya bezeichnet): Mazuza, Beni Sicar (in den spanischen Quel-

---

138 Vgl. ebd., S. 163. Der Gouverneur der Stadt (Christou) nutzte die Gelegenheit, um den Kriegszustand auszurufen und die Nationalmiliz von möglichen Republikanern zu bereinigen. Er bekam dafür interessanterweise die Hilfe des Anführers der Anghera angeboten. Vgl. hierzu auch das Schreiben des Gouverneurs Joaquín Christou an den spanischen Vertreter in Tétouan, Ceuta, 10. Oktober 1869, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

139 Der Umsturzversuch wurde vom zweiten Unteroffizier Vicente Colomer initiiert und hatte die Freilassung inhaftierter Carlisten, darunter auch ein Kleriker, und die zeitweise Machtübernahme durch dieselben zur Folge. Vgl. Morales, Datos, Bd. 1, S. 155.

140 »Ademas de las espresadas fortificaciones de este importante recinto, la naturaleza contribuye muy poderosamente á su defensa. Masas de tajadas rocas, derrumbaderos rápidos y profundos cubren la mayor estension de las costas de E. y S., y la pendiente N. de la montaña está resguardada por muchos y muy peligrosos escollos y bajios que ponen coto á las tentativas navales, imposibilitando los desembarcos«. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 373. Auch Relosillas spricht von einem »Berggürtel«, der die Stadt umschließe. Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 9.

141 Vgl. hierzu auch Antonio Zapata Martínez, Melilla y sus relaciones socio-económicas con el entorno marroquí, in: Manuel Olmedo Jiménez (Hg.), España y el norte de África. Bases históricas de una relación fundamental (Aportaciones sobre Melilla), Bd. 2: Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas »Fernando de los Rios Urruti« (11 al 16 de junio de 1984), Granada 1984, S. 253–263, hier S. 255.

142 Vgl. Hart, The Rif and the Rifians, S. 105.

len auch Benisicar oder Benézicar genannt[143]), Beni Bu Yafer (auch Beni-Bullafar oder Bene-gullafar[144]), Beni Bu Ifrur (auch Bencifuror[145]) und Beni Sidel (auch Beni-Sidel oder Bene-usidel[146])[147]. Zwar hatte dies den Vorteil, dass die spanische Staatsmacht sich zeitweise mit einzelnen der verfeindeten Stämme verbünden konnte, es bedeutete aber auch, dass Friedensschlüsse mit allen fünf Kabylenstämmen nur schwer durchzusetzen waren.

Dass auch von spanischer Seite aus die staatliche Kontrolle der Region um Melilla problematischer war als diejenige Ceutas, demonstriert eine Beschwerde, mit der sich der marokkanische Außenminister im Frühjahr 1859 an den spanischen Vertreter in Tanger, Juan Blanco del Valle, richtete. Darin beklagte er, dass es um die »kleinen Presidios« Melilla, Alhucemas und el Peñon [Veléz de la Gomera] immer wieder zu ungerechtfertigten gewaltsamen Übergriffen seitens der dortigen spanischen Vertretungen auf Rifbewohner sowie zur illegitimen Festnahme von marokkanischen Fischern gekommen sei[148]. Seine Bitte, die spanischen Kommandeure der genannten Enklaven zu entfernen, wurde von Tanger aus schließlich nach Madrid weitergeleitet, mit dem Vorschlag, man solle diese durch andere, »ohne jene, in langer Nachbarschaft mit den *moros* des Rifgebietes angenommenen Gewohnheiten«[149], ersetzen. Blanco del Valle sprach in diesem Zusammenhang vom gewalttätigen Verhalten der lokalen spanischen Autoritäten, »das einen bemerkenswerten Kontrast zu dem friedlichen und freundschaftlichen Verhalten der barbarischen Kabylen des Rifgebietes« darstelle[150]. Der kurz darauf ausbrechende

143 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361.

144 Vgl. ebd.

145 Vgl. ebd.

146 Vgl. ebd.

147 Vgl. u. a. Carleton S. Coon, Tribes of the Rif, Cambridge, MA 1931, S. 92. Coon nennt hier die Stämme Mazuza, Ait bzw. Beni Shisher (*Ait* ist die Tamazight-Version von *Beni*), Beni Sidel, Beni Bu Ifrur und Beni Bu Yafer. Generell sind die Bezeichnungen in den spanischen Quellen wenig eindeutig, da zum Beispiel die Frajana als Stamm (*tribu*) bezeichnet werden, obgleich es sich dabei vielmehr um einen Clan des Stammes der Mazuza handelte.

148 Vgl. ein Schreiben von Blanco del Valle nach Madrid, Tanger, 22. Mai 1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2075.

149 »[…] espuse los inconvenientes de permanecer en sus puestos los actuales Gefes de nuestros presidios fronterizos á aquellos territorios, y la necesidad urgente que había de remplazarlos con otros, provistos de nuevas instrucciones y sin los hábitos contraidos en una larga vecindad con los moros del Rif […]«. Blanco del Valle nach Madrid, Tanger, 22. Mai 1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2075.

150 »[…] nada ha ocurrido segun todas mis noticias, que justificar pueda la conducta agresiva que los Comandantes Militares de nuestras plazas africanas ejercen con las embarcaciones mercantes de una nacion, que no por ser incvilizada deja de ser amiga y se afana menos en darnos muestras repetidas de deferencia y hasta de generosidad. […] si el Gobierno de la Reyna no se apresura á trajar á dichos funcionarios una marcha uniforme con la política inaugurada en estas regiones;

»Afrikakrieg« scheint dieses Anliegen in Vergessenheit gebracht zu haben, es kam jedenfalls nicht zu einem Personalwechsel in den betroffenen Enklaven. Dennoch ist die Angelegenheit von Interesse, um die Situation in der Region zu verstehen, in der oftmals die *Kaids*, die regionalen Stellvertreter der marokkanischen Regierung, des Makhzen[151], die Anführer lokaler Stämme oder die spanischen Kommandanten und Gouverneure vor Ort das bilaterale Verhältnis in der Grenzregion deutlich mehr prägten, als dies die jeweiligen zentralen politischen Organe taten.

Insgesamt lässt sich für die Mitte des 19. Jahrhunderts um Ceuta und Melilla einerseits eine gesteigerte Aufmerksamkeit seitens Spaniens (v. a. im Zuge des »Afrikakrieges«) feststellen, welche zahlreiche Versuche einer territorialen, demographischen und wirtschaftlichen Verbesserung der Situation der Enklaven mit dem Ziel einer Erweiterung des spanischen Einflussgebietes und der wirtschaftlichen Nutzung desselben beinhaltete. Die Ambivalenz zwischen einer Lockerung der Grenzen, dem erleichterten Zugang zu den Enklaven und einem zunehmenden (wirtschaftlichen) Austausch auf der einen sowie der Verschärfung lokaler Konflikte um die neuen Grenzen und die Etablierung neuer Zugangsbeschränkungen auf der anderen Seite, bestimmte letztlich das Verhältnis zwischen Enklaven und Rifgebiet ab 1860 und damit auch die Voraussetzungen für »Grenzgänger« auf beiden Seiten der Grenze.

2.2.3 Lebensbedingungen und Bevölkerungszusammensetzung

Als der spanische Beamte Juan Relosillas im Jahr 1873 zum ersten Mal nach Ceuta kam, fühlte er sich zunächst an eine andalusische Kleinstadt erinnert – die gleichen Fensterläden an den Häusern, die gleichen ruhigen Straßen[152]. Die Parallelen

---

sino les ordena que cesen de una vez en esas agresiones, que tan notable contraste forman con el pacífico y amistoso comportamiento de las salvages Kabilas del Rif, todo cuanto aqui se intente y promueva por la via diplomática será completamente inutil […]«. Blanco del Valle nach Madrid, Tanger, 22. Mai 1859, ebd.

151 Vgl. den Eintrag »caïd« in: Claude Liauzu, Dictionnaire de la colonisation française, Paris 2007, S. 160f. Vgl. zur Person des Kaids auch Germain Ayache, Les origines de la guerre du Rif, Paris/Rabat 1981, S. 101. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts kam es zur Ausweitung der indirekten Verwaltung Marokkos durch *Kaids*, um auch in abgelegeneren Regionen Steuereinnahmen einzutreiben und damit den erhöhten Finanzbedarf des Makhzen zu decken. Vgl. den Eintrag zu »Grand Caids« in: Thomas K. Park/Aomar Boum, Historical Dictionary of Morocco, Lanham, Maryland u. a. ²2006, S. 138f. In den spanischen Quellen wird neben dem Begriff »Kaid« synonym auch der Begriff »Pascha« (span. *bajá*) verwendet. Das Amt des »Paschas« bezeichnete ursprünglich im Osmanischen Reich den Stellvertreter des Sultans, die beiden Begriffe sind also im Hinblick auf die damit bezeichnete Funktion weitgehend deckungsgleich. Der osmanische Begriff hielt jedoch eigentlich erst durch die europäischen Kolonialmächte Einzug in Marokko, ist also keine ursprünglich marokkanische Amtsbezeichnung.

152 Relosillas, Catorce meses, S. 18.

endeten jedoch an der Stadtmauer: bewachte Mauern, Gänge, Tore und Türme sowie strenge Zugangskontrollen – das Leben in den Enklaven war, so legen es Zeitzeugenberichte nahe, stark vom Festungscharakter der Städte geprägt. Einerseits boten die Mauern Schutz, gleichzeitig waren sie aber auch Zeichen der alltäglichen potenziellen Bedrohung von außen, sie begrenzten den Lebensraum (ein stärkeres Bevölkerungswachstum wäre in Ceuta, so Relosillas, schon aus Platzgründen gar nicht möglich[153]), sie verhinderten – oder erschwerten zumindest – ein unkontrolliertes Aus- und Eingehen sowie den Kontakt zum Umland. Sie markierten eine vielschichtige Grenze: zwischen marokkanischem und spanischem Territorium (territoriale Grenze), zwischen Spaniern und Marokkanern (ethnische Grenze), zwischen Christen und Muslimen (religiöse Grenze). Für die Bewohner der Enklaven bedeutete die Abschottung hinter Festungsmauern letztlich, neben dem (scheinbaren) Schutz vor äußeren Feinden, eine Isolation, die sich insbesondere in Zeiten seltener oder sogar gänzlich fehlender Verbindungen zum spanischen Kernland sowie in Phasen der Abschottung gegenüber dem Umland, z. B. aus Furcht vor der Ausbreitung von Seuchen, bemerkbar machte.

Der Zugang zu den Städten wurde stark kontrolliert und durch verschiedene Festungsbauten erschwert: »To get into the town of Ceuta«, schrieb der Kriegsberichterstatter der britischen *Times*, Frederick Hardman, im Jahr 1860,

> you have to pass through many windings in the fortifications, through various narrow places, and some which in wet weather are pools of mud, and through sundry small arched gateways, constantly choked by the passage of loaded mules, by parties of soldiers and galley-slaves carrying heavy burdens on boards or strechers, by cavalry and artillery. It is a slow and troubleseome passage, whether on foot or on horseback, and you are not sorry to emerge from the labyrinth upon Africa Square […][154].

Melilla bot Mitte des 19. Jahrhunderts, folgt man den zeitgenössischen Berichten, einen recht trostlosen Anblick: holprige, unebene Straßen, heruntergekommene, halb verfallene Häuser, überwiegend aus Lehm und Steinen gebaut, die Unwettern und Erdbeben kaum etwas entgegenzusetzen hatten[155], wenige kleine Gärten, in denen Gemüse und Obst angebaut wurde, sowie eine Bevölkerung, die sich zu großen Teilen aus Sträflingen zusammensetzte. Ihren früheren Glanz, so Pascual Madoz, Politiker und Herausgeber des *Diccionario geográfico-estadístico-*

153 Ebd., S. 17.

154 Hardman, The Spanish Campaign, S. 77f.

155 Madoz berichtet beispielsweise von einem Erdbeben, das 1848 zahlreiche Häuser in Melilla zerstört habe. Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361. Vgl. auch Domínguez Llosá, La vida cotidiana, S. 504.

histórico de España y sus posesiones de Ultramar, habe die Stadt schon lange verloren[156].

Joaquín Martitegui, der als Soldat Anfang der 1850er-Jahre in Melilla stationiert war, kam zu einer ähnlichen Einschätzung: »Allgemein gesprochen hat man von Melilla den traurigsten und unvorteilhaftesten Eindruck«. Zwar sei man beim ersten Anblick positiv überrascht, weil es weniger schlimm sei, als man gedacht habe, die Bevölkerung zahlreicher und die Versorgung besser als erwartet, doch schon nach ein paar Tagen vor Ort befeuere die »trostlose Isoliertheit« und »Monotonie« in der Stadt den dringenden Wunsch, ihr zu entkommen. Ein Großteil der Bewohner Melillas fühle sich, so Martitegui, wie »tatsächliche Gefangene«, wenngleich er zugab, dass es ein paar Bürger gebe, die die Stadt als ihre Heimat angenommen hätten[157].

Das Erscheinungsbild von Ceuta stimmte demgegenüber offenbar etwas zuversichtlicher, zumindest auf den ersten Blick: »Die Häuser, wenngleich von einem ärmlichen Anschein und mittelmäßiger Bauweise, sind gemütlich und haben normalerweise hübsche Gärten«, berichtete der spanische Beamte Juan Relosillas. Die Straßen seien gerade, ordentlich gepflastert und sehr sauber. Es gebe zwei von Paradiesbäumen und Akazien gesäumte Promenaden und einige kleinere Plätze[158].

Beide Städte setzten sich aus mehreren Festungsringen zusammen, von denen Mitte des 19. Jahrhunderts nur Teile bewohnt waren. In den anderen Teilen befanden sich Brunnen, kleine Obst- und Gemüsegärten sowie Orte für den Warenaustausch mit dem Rifgebiet (z. B. der so genannte »Mantelete«-Strand in Melilla[159]). Das Klima in beiden Städten wird als mild und angenehm beschrieben[160], wenngleich sie häufig einem starken Wind ausgesetzt waren[161]. Die Hygienebedingungen waren mangelhaft; vor allem die Nähe Melillas zum Fluss Rio de Oro führte immer wieder zum Ausbruch von Fieberkrankheiten. Fälle von Cholera waren vor allem in Zeiten heftiger Regenfälle im Rifgebiet nicht selten und führten zu einer noch strikteren Abriegelung der Städte[162]. Die Wasserversorgung in beiden

---

156 Er nutzt diese Einschätzung immer wieder zu Vorschlägen, wie die Stadt wieder zum alten Glanz zurückfinden könne. Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11.

157 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

158 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 375. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt Relosillas, Catorce meses, S. 9.

159 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 362; Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

160 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 373.

161 Juan Relosillas stellt im Sinne der noch Mitte des 19. Jahrhunderts gängigen Miasmentheorie die Hypothese auf, dass der Wind eine Ausbreitung von Epidemien zumindest in Teilen der Stadt verhindere. Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 18. Zu einer ähnlichen Schlussfolgerung kommt der Arzt García Vazquez, Apuntes médico-topográficos, S. 69.

162 So zum Beispiel 1851, als in Oran die Cholera ausgebrochen war und man in Melilla und Ceuta aus Sorge vor einer Ansteckung durch Rifbewohner, die sich dort aufgehalten hatten, den Zugang der-

Städten war gut[163], ganz im Gegensatz zur Lebensmittelversorgung, die immer wieder Engpässe aufwies. Aufgrund der geringen räumlichen Ausdehnung der Städte war das Betreiben von Landwirtschaft und Viehhaltung kaum möglich[164], sodass man auf Lebensmittellieferungen von der Iberischen Halbinsel, insbesondere aus Südspanien (v. a. Málaga) angewiesen war. In Zeiten politischer Unruhen, wie zum Beispiel während der zahlreichen Bürgerkriege in Spanien war die Versorgung jedoch oftmals unterbrochen. Ohne den Handel mit den Rifbewohnern war das Überleben der Bevölkerung vor allem in Melilla kaum zu gewährleisten[165]. Der Soldat Joaquín Martitegui konstatierte hierzu, die Lebensmittelversorgung sei in Melilla nicht so schlecht wie erwartet, solange »die Kommunikation mit den *moros* aufrechterhalten« bliebe[166]. Sowohl in Ceuta als auch in Melilla fand ein regelmäßiger Warenaustausch mit den Rifbewohnern statt.

Abgesehen von den Waren, die die Rifbewohner in die *presidios* brachten, stand jedem Stadtbewohner eine Ration zu, die nach dessen Position (Beamter, Soldat, Sträfling etc.) bemessen war[167]. Die Bestandteile dieser Rationen – Mehl, Kichererbsen, Reis, Bohnen, Speck, Öl, Salz, Knoblauch, gemahlenes Paprikapulver und Brennholz – wurden in großen Vorratshallen gelagert und sollten die Versorgung der Stadt auch im Falle einer Belagerung sicherstellen[168]. Außer den Lagerhallen gab es auch Gemischtwarenläden, in denen sich die Bevölkerung der Enklaven zusätzlich selbst versorgen konnte, deren Preise jedoch deutlich höher und damit für einfache Soldaten oder Häftlinge kaum erschwinglich waren[169]. Hin und wieder erreichten Handelsschiffe von Mallorca oder aus Andalusien die Enklaven und

---

selben in die Stadt strikt untersagte – mit Ausnahme von gelegentlichen Lebensmittellieferungen, auf die man angewiesen war. Vgl. La Nación. Periódico Progresista Constitucional, 30. August 1851.

163 Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361.

164 Vgl. u. a. José A. Marquez de Prado, Recuerdos de África. Historia de Ceuta, Madrid 1859, S. 233–235. In Melilla gab es im Jahr 1866 nur etwa 13 Kleingärten, in denen geringe Mengen an Gemüse und Obst angebaut wurde. Vgl. Domínguez Llosá, La vida cotidiana, S. 503.

165 Vgl. Zapata Martinez, Melilla y sus relaciones socio-económicas con el entorno marroquí, S. 261. Auch heute noch hängt die Versorgung Melillas deutlich mehr von Lieferungen aus Marokko ab als dies in Ceuta der Fall ist. Vgl. hierzu Polly Pallister-Wilkins, The Tensions of the Ceuta and Melilla Border Fence, in: Paolo Gaibazzi u. a. (Hg.), EurAfrican Borders and Migration Management, New York, NY 2017, S. 63–81, hier S. 73.

166 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

167 Eine solche Ration bestand aus Mehl, Kichererbsen, Reis, Bohnen, Speck, Öl, Salz, Knoblauch, gemahlenem Paprikapulver und Brennholz. Vgl. ebd.

168 Laut Pascual Madoz fasste die Halle in Melilla so viel Lebensmittel und Munition, dass sie 10.000 Mann ein Jahr lang versorgen konnte (vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361). Diese Einschätzung scheint aber etwas übertrieben zu sein, plausibler ist hier wohl die Schätzung Joaquín Martiteguis, es sei Vorrat für 2.000 Konsumenten für einen Zeitraum von drei Monaten vorhanden. Vgl. Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

169 Vgl. ebd.

brachten weitere Lebensmittel mit. Ceuta wurde darüber hinaus insbesondere von Gibraltar aus mit Kleidung, Lebensmitteln und anderen Gütern beliefert[170]. Neben Lagerhalle und Gemischtwarenhandlung gab es schließlich in beiden Städten weitere zentrale Versorgungseinrichtungen, darunter Apotheken, Krankenhäuser[171], Tavernen und einige wenige Restaurants.

Der Festungscharakter der *presidios* war es, der die beiden Städte schließlich seit dem 17. Jahrhundert für die Unterbringung von Sträflingen prädestinierte[172]. Entsprechend dieser Vorgeschichte war die Bevölkerung in Ceuta und Melilla maßgeblich von der Präsenz des Militärs einerseits und der Sträflinge andererseits geprägt, obgleich sich durch den Zuzug von Familienangehörigen, Kaufleuten, Handwerkern und Klerikern auch eine zivile Bevölkerungsgruppe etablierte[173].

In den 1830er-Jahren lebten in Ceuta rund 2.200 Zivilisten, darunter etwa 1.040 Männer und ca. 1.160 Frauen[174]. Die meisten von ihnen arbeiteten als Fischer oder betrieben Handel[175], einige andere arbeiteten im Haushalt ranghoher Militärs oder übten ein Handwerk aus[176]. Die Zahl der Militärs und Sträflinge in Ceuta ist schwer zu präzisieren, belief sich aber vermutlich in den Jahren vor 1860 auf ca. 4.000[177], überstieg also die Zahl der »Normalbevölkerung« deutlich. Im Jahr 1877 besaß Ceuta insgesamt 9.694 Einwohner, davon 6.551 Männer und

170 Vgl. Marquez de Prado, Recuerdos de Africa, S. 236.

171 Während es in Melilla nur ein Krankenhaus mit etwa 60 Betten gab, existierten in Ceuta drei solcher Einrichtungen. Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361 sowie ders., Diccionario, Bd. 6, S. 376. Vgl. zur medizinischen Versorgung Ceutas auch García Vazquez, Apuntes médico-topográficos, S. 71f.

172 Vgl. Calderón Vázquez, Fronteras, identidad, conflicto, S. 15f. sowie Santiago Domínguez Llosá, La vida cotidiana, S. 512. Zum Bedeutungswandel des Begriffs *presidio* vgl. Kap. 1.4.2.

173 Calderón Vázquez bemerkt hierzu, die Ansiedelung von Familien in den *presidios* sei für die spanische Krone wünschenswert, unterstütze diese doch die Kontinuität der spanischen Präsenz vor Ort. Die Bedrohung des eigenen Lebensraums, des eigenen Hauses, der eigenen Familie seien stärkere Motive für die Verteidigung einer Festung als die Verteidigung eines abstrakten und entfernten »Vaterlands« oder Königs. Vgl. Calderón Vázquez, Fronteras, identidad, conflicto, S. 17. Die Zivilbevölkerung in den spanischen Enklaven Alhucemas, Islas Chafarinas und Peñón de Vélez de la Gomera war im 19. Jahrhundert vernachlässigenswert gering und zum Teil auch schlichtweg nicht existent. Dies erklärt auch die Fokussierung der Arbeit auf Ceuta und Melilla, die trotz ihrer insgesamt geringen Bevölkerungszahlen eine gewisse soziale Durchmischung aufwiesen.

174 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 379.

175 Vgl. ebd.

176 Vgl. Santiago García Vazquez, Apuntes médico-topográficos de la ciudad de Ceuta, Málaga 1855, S. 65.

177 Eigene Berechnung anhand der Angaben bei Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 379 sowie Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 20.

3.143 Frauen. Diese Zahlen umfassten sowohl Zivilisten als auch Häftlinge und Angehörige des Militärs[178].

In Melilla lebten deutlich weniger Menschen als in Ceuta. Laut einer inoffiziellen Zählung vom Februar 1851 waren dort 325 Zivilisten registriert, also Personen, die *nicht* zum Militär oder zu den Häftlingen zählten[179]. Im Jahr 1860 waren es 374, im Jahr 1874 schließlich 458 Zivilisten[180]. Die Anzahl der Militärs lag bei ca. 1.000 bis 1.500 und die Anzahl der Sträflinge umfasste ca. 500, diese Zahlen blieben überwiegend konstant[181]. Ein Bevölkerungsanstieg im Zuge des spanisch-marokkanischen Krieges war in Melilla, im Gegensatz zu Ceuta, wo die Einwohnerzahlen im Zuge des Krieges von 7.114 Einwohnern im Jahr 1858 auf 10.395 im Jahr 1860 anstiegen[182], nur minimal spürbar. Generell waren die Bevölkerungszahlen in Ceuta zwar deutlich höher als in Melilla, doch die Zusammensetzung war durchaus ähnlich: Etwa zwei Drittel der Einwohner stammten aus den Reihen des Militärs und der Häftlinge.

Zur Zivilbevölkerung zählten, neben den Familienangehörigen der Militärs und den Ehefrauen einiger weniger Häftlinge[183], Kleriker, Fischer, Ärzte, Apotheker, Übersetzer, Postverwalter, Einkommensverwalter, Krankenhaus- und Vorratsverwalter, Notare, Lehrer und Hebammen[184]. Hinzu kamen in beiden Städten diverse Handwerker sowie Tavernenbetreiber und Prostituierte[185]. Trotz der sehr geringen Größe der Städte gab es also offenbar eine gewisse Infrastruktur sowie eine Diversität in der Bevölkerung.

Das Stadtbild in den Enklaven war von der Präsenz des Militärs, aber vor allem der Sträflinge (der sogenannten *presidiarios*) geprägt, die hier, aufgrund ihres Arbeitseinsatzes[186], mehr oder weniger frei herumliefen:

---

178 Vgl. Salillas, La vida penal en España, S. 247, u. a. Fußnote 1.

179 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

180 Vgl. Saro Gandarillas, Estudios melillenses, S. 81.

181 Vgl. ebd., S. 81, 307.

182 Vgl. Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 20. Diese Zahlen ergeben sich vermutlich aus dem Zuzug zahlreicher Soldaten.

183 Der Zuzug von Familienangehörigen der Häftlinge war eigentlich verboten. Vgl. Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

184 Nach: ebd., sowie Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 379.

185 Vgl. Relisollas, Catorce meses, S. 89f.

186 Vgl. hierzu Kap. 6.3.3.

> Hin und wieder überquert ein Sträfling die öffentliche Straße. Weit davon entfernt, Dunkelheit ins Bild zu bringen, fügt er ihm eine gewisse Heiterkeit hinzu, da der Sträfling völlig frei die Straßen Ceutas durchquert, während er Tabak raucht […] oder halblaut ein Volkslied aus seiner Heimat singt[187].

Neben Soldaten, Häftlingen und spanischen Zivilisten lebte in Ceuta seit 1791 auch eine kleine Gruppe Muslime[188]. Es handelte sich dabei um Nachfahren aus Oran angeworbener Soldaten, die als *Moros Mogataces* eine eigene Einheit gebildet und sich mit ihren Familien in Ceuta angesiedelt hatten[189].

Juden lebten in Ceuta bereits seit dem 15. Jahrhundert[190], während im Gegensatz dazu in Melilla im 19. Jahrhundert weder Juden[191] noch Muslime lebten, so die Behauptung Saro Gandarillas', da, so derselbe, die Ansiedelung von Personen aus den marokkanischen Kabylenstämmen strikt untersagt war[192]. Diese Einschätzung ist nicht ganz richtig, wie noch zu sehen sein wird[193].

2.2.4 Der Gouverneur – staatliches und militärisches Oberhaupt

> Der Gouverneur von Melilla übt eine unumschränkte Gerichtsbarkeit aus, die nicht nur alle Arten der Angestellten in der Stadt, die Garnison und das *presidio*[194], wovon er gleichsam der Leiter ist, umfasst, sondern auch die wenigen ansässigen Bürger, denn während sie sich hier aufhalten, unterstehen sie dem Militärgesetz und werden daher selbstverständlich durch ihn gerichtet. Er initiiert jeglichen Festakt in der Stadt, man kann sagen, bis hin zu denen der Kirche, denn er ist derjenige, der die Prozessionen sowie alle damit zusammenhängenden Ämter leitet […]; sein Einfluss endet erst an den Zuständigkeiten des Priesteramtes; er ist außerdem Vorsitzender der Bruderschaft, die die Güter der Pfarrei verwaltet[195].

---

187 Ebd., S. 18. Joaquín Martitegui beschreibt die Situation in Melilla sehr ähnlich, vgl. Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

188 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 372f.; Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 19.

189 Hardman behauptet, es handele sich hierbei um Nachkommen derjenigen Muslime, die vor der spanischen Eroberung in der Stadt gelebt hatten (er nennt sie irrtümlicherweise auch *Moriscos*). Die Richtigkeit dieser Behauptung ist zu bezweifeln. Vgl. Hardman, The Spanish Campaign, S. 81. Zu den *Moros Mogataces* vgl. Kap. 5.2.1.

190 Vgl. José Luis Gómez Barceló, Presencia y vida de los judíos en la Ceuta de los siglos XV al XX, in: Francisco Herrera Clavero u. a. (Hg.), Los judíos en Ceuta, el norte de África y el estrecho de Gibraltar. XVI Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2014, S. 185–276.

191 Vgl. Salafranca Ortega, Historia de la población judía de Melilla, S. 25.

192 Vgl. Saro Gandarillas, Estudios melillenses, S. 306.

193 Vgl. hierzu Kap. 4 und 5.

194 Hier in der Bedeutung des Straflagers.

195 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

So beschrieb der spanische Soldat Joaquín Martitegui die umfassenden Vollmachten des Gouverneurs in Melilla, die sich bis in die Organisation des religiösen Lebens hinein erstreckten. In Ceuta besaß der Gouverneur, so der spanische Beamte Juan Relosillas, ähnliche Vollmachten[196], die nur an der Pforte der Kirche haltmachten[197]. Kirche und Militär waren also die prägendsten Institutionen in den Enklaven.

Ceuta und Melilla waren im 19. Jahrhundert rechtlich und verwaltungstechnisch voll integrierte Bestandteile des spanischen Staates[198]. Während Ceuta der Provinz Cádiz zugerechnet wurde, war Melilla Teil der Provinz Málaga. Beide Städte waren also gewissermaßen zwei weitere andalusische Städte in Afrika, was sich auch in der kirchlichen Angliederung beider Städte an die Diözesen Cádiz bzw. Málaga manifestierte.

Aufgrund ihrer Situation als Festungsstädte und Strafgefangenenlager erhielten die Enklaven im Jahr 1812 einen rechtlichen Sonderstatus[199]. In beiden Städten war der Oberbefehlshaber der Truppen gleichzeitig Gouverneur und vereinte damit in seiner Person die militärische und zivile Autorität, was vor allem im Bereich der Rechtsprechung für weitreichende Vollmachten sorgte[200].

Nicht nur das Leben innerhalb der Enklaven war von der Person des Gouverneurs geprägt, sondern auch das Verhältnis zu den Bewohnern des umliegenden Rifgebietes, indem er zum Beispiel den Handel mit denselben und damit deren Zugang zur Stadt regulierte[201]. Die Politik des Gouverneurs Manuel Buceta (von 1854 bis 1856 und von 1858 bis 1860 im Amt) in Melilla galt als außergewöhnlich aggressiv, er wurde sowohl unter Spaniern als auch unter Rifbewohnern für sein unbarmherziges Vorgehen gegen jede Art von Unruhen im Umland bekannt[202]. Sein Nachfolger Luis Lemmi besaß im Gegenteil den Ruf eines besonnenen Mannes, der die friedliche Verständigung mit den Berbern suchte, sodass diese ihm bei

196 »[…] el Comandante general asume el carácter de autoridad civil, es jefe de la policía, superior gerárquico del Alcalde, juez de derecho común y del fuero de guerra, y cuanto hay que ser dentro de las prolongadas funciones dicrecionales que han acumulado en una sola mano leyes, razones de conveniencia y corruptelas irritantes«. Relosillas, Catorce meses, S. 68.

197 »[…] unico estremo en que el brazo militar no ha podido sojuzgar á Ceuta«. Ebd., S. 70.

198 Vgl. Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 18; Benítez Yébenes, El presidio de Melilla, S. 72.

199 Vgl. Vilar, Ceuta en el siglo XIX, S. 18.

200 In den eingesehenen Rechtsakten der beiden Städte tritt der Gouverneur und Kommandant sowohl in zivilen als auch in militärischen Strafsachen als Richter auf.

201 Vgl. das Abkommen zwischen Manuel Buceta, Gouverneur von Melilla, und dem Führer des Kabylenstammes Mazuza, 2. Februar 1856, in: Morales, Datos, Bd. 1, S. 207.

202 Pezzi, La influencia española, S. 134. Bei seiner Ankunft am »Cabo de tres focas« am 26. November 1854 wurde Buceta von einigen Rifbewohnern überfallen (vgl. Morales, Datos, Bd. 1, S. 201f.). Dieses Erlebnis könnte zu seiner negativen Einstellung und unbarmherzigen Vorgehensweise gegenüber den Kabylen des Umlands beigetragen haben.

seinem Abschied angeblich sogar persönlich ihren Respekt zollten[203]. Konflikte im Grenzgebiet und deren Eskalation bzw. Deeskalation hingen also auch von der Einstellung und den Entscheidungen des jeweiligen Gouverneurs ab, wie noch zu sehen sein wird.

Während Ceuta sowohl mit den spanischen Vertretungen in Tanger und Tétouan als auch direkt mit der spanischen Regierung in Madrid weitgehend regelmäßigen Kontakt pflegte, standen die spanischen Autoritäten in Melilla vor allem mit dem spanischen Repräsentanten in Tanger sowie dem Oberbefehlshaber in Granada in Verbindung. Seit 1740 unterstand Melilla offiziell dem Generalkapitanat in Granada, von wo aus der jeweilige Gouverneur seine Anweisungen erhielt[204] – Anweisungen, die jedoch oftmals zeitverzögert eintrafen, sodass ein eigenmächtiges Handeln des Gouverneurs durchaus möglich und teilweise auch notwendig war. Im Gegenzug war der Gouverneur verpflichtet, dem Oberbefehlshaber in Granada regelmäßig Bericht über Vorfälle und Gerichtsverfahren in der Stadt zu erstatten[205]. Das Verhältnis zwischen dem spanischen Repräsentanten in Tanger und den Gouverneuren Melillas wird in der Regel als nicht sehr harmonisch beschrieben, insbesondere der Gouverneur Manuel Buceta handelte oftmals eigenmächtig und entgegen der Vorbehalte oder Anweisungen aus Tanger[206].

Der Klerus in Melilla erhielt seine Handlungsanweisungen aus Málaga[207] – eine Praxis, die jedoch, angesichts der seltenen und unregelmäßigen Verbindungen zum Mutterland, vermutlich nicht sehr stringent gehandhabt werden konnte. In der Stadt gab es nur eine Pfarrkirche[208], in der ein Sakristan und drei Priester ihren Dienst taten. Einer der Priester, vom Bischof in Málaga zum »Vikar« ernannt, war dabei gleichzeitig Oberhaupt der Militärgeistlichen und zuständig für deren Gerichtsbarkeit[209]. Die Verwaltung der Pfarrei lag, wie von Martitegui beschrieben, in der Hand einer Bruderschaft (*cofradía*), die sich aus dem Gouverneur und zwei weiteren Bürgern der Stadt zusammensetzte (letzteres geschah im Turnus zwischen bestimmten ranghöheren Familien der Stadt)[210]. Wie weit der Handlungsspielraum der Kirche in Melilla tatsächlich reichte, ist schwer zu sagen, da es hierzu kaum Forschungsliteratur gibt. Letztlich scheint die Kirche in Melilla jedoch ein eher geringes politisches Gewicht gehabt zu haben, sie unterstand in vielen Bereichen der

---

203 Vgl. einen Bericht in La Correspondencia de España, 21. November 1861.

204 Vgl. Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa, S. 61–63.

205 Vgl. ebd.

206 Vgl. Morales, Datos, Bd. 1, S. 216f.

207 So zum Beispiel hinsichtlich des Umgangs mit rückkehrenden spanischen Konvertiten. Vgl. Schreiben des Bischofs in Málaga an den Vikar in Melilla, 2. Mai 1865, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

208 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 361.

209 Vgl. Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

210 Vgl. ebd.

Autorität des Gouverneurs, und nur die seelsorgerischen Tätigkeiten (z. B. die Wiedereingliederung abtrünniger Christen[211]) fielen tatsächlich unter ihre Befugnis. Hin und wieder kam es zu Konflikten zwischen kirchlichen und weltlichen Autoritäten in der Enklave, so zum Beispiel in Bezug auf die seelsorgerische Betreuung der Häftlinge[212].

In Ceuta war das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht geringfügig anders gestaltet, nicht nur, weil die Enklave bis 1851 eine eigene Diözese bildete[213], sondern auch, weil die Stadt zwei Pfarrkirchen besaß. Damit hatte die Kirche hier grundsätzlich etwas mehr (politisches) Gewicht als in Melilla[214]. Dem Archivar und Historiker José Luis Gómez Barceló zufolge kam es auch hier immer wieder zu Konflikten zwischen weltlichen und kirchlichen Autoritäten[215]. Die Umwandlung des Bischofssitzes in Ceuta in einen »Hilfsbischofssitz« (*obispo auxiliar*) sowie dessen Unterstellung unter die Diözese Cádiz wurden zwar 1851 im Rahmen des Konkordats zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl beschlossen[216], doch dies erfolgte nur schleppend, sodass der lokale Klerus in den folgenden Jahren immer wieder mit Leerstellen in der Verwaltung und Interimsleitungen umgehen musste[217]. Dies bedeutete, dass die Kirche in Ceuta noch zum Zeitpunkt des Kriegsausbruchs 1859 »weder qualitativ noch quantitativ eine stabile Organisation aufweisen konnte«[218]. Hinzu kamen interne Machtstreitigkeiten zwischen dem regulären und dem militärischen Klerus, welche die kirchliche Organisation vor Ort schwächten[219]. Zwar waren die festen Truppeneinheiten sowohl in Ceuta als auch in Melilla seit Mitte des 18. Jahrhunderts dem Weltklerus zugeordnet, doch für außerordentliche (kriegsbedingte) Garnisonszugänge war der Militärklerus (*clero castrense*) zuständig. Letzterer unterstand in Teilen der militärischen Autorität

211 Vgl. Kap. 6.5.

212 Vgl. einen Bericht von Juan Alberto de Vivas y Laguna an den Dekan, Melilla, 28. Dezember 1867, AHDM, Leg. 698, Exp. 2. Vgl. hierzu auch Kap. 6.3.2.

213 Vgl. Madoz, Diccionario, Bd. 6, S. 372f. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts besaß Ceuta sogar ein eigenes Bischofsamt, das jedoch 1851 aufgelöst wurde, sodass die Diözese von nun an dem Bischof in Sevilla unterstand. Vgl. Gómez Barceló, El obispado de Ceuta.

214 In den Quellen ist teilweise die Rede von »zwei Gouverneuren«, womit das weltliche sowie das geistliche Oberhaupt der Enklave gemeint sind. Vgl. verschiedene Schreiben aus dem Jahr 1850, AD[C] 1134.

215 Vgl. Gómez Barceló, El siglo XIX, S. 160.

216 Siehe Artikel 5 des Konkordats von 1851; vgl. hierzu Enrique Ordnuña Rebollo, Historia del Estado español, Madrid 2015, S. 505 sowie Gómez Barceló, La Iglesia de Ceuta, S. 225f.

217 Vgl. Gómez Barceló, La Iglesia de Ceuta, S. 225f.

218 Ebd., S. 226.

219 Vgl. ebd., S. 226f.

und damit dem Gouverneur, was zusätzliches Konfliktpotenzial barg[220]. In Melilla waren solche internen Konflikte im Allgemeinen weniger ausgeprägt, vermutlich auch, weil die Zahl der außerordentlichen Zugänge geringer war als in Ceuta[221].

Der Kirchendienst in den Enklaven war vermutlich nicht sonderlich attraktiv, es handelte sich bei den Priestern daher oftmals um recht junge Berufsanfänger wie beispielsweise den 25-jährigen Juan Gimenez Baños in Melilla[222], die die Anstellung als Profilierungs- oder Aufstiegsmöglichkeit nutzten und in der Regel nicht lange dortblieben.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass die umfassenden Vollmachten, die dem Militärgouverneur zukamen, die Bedeutung seiner Person für die Politik in der Stadt sowie für das Verhältnis zum Umland stark beeinflussten[223]. Grenzbegegnungen und Grenzübertritte sowie der (spanische) Umgang mit diesen sind immer auch unter der Berücksichtigung der jeweiligen Personen in der Verwaltung der Städte zu betrachten – nicht zuletzt, da eben jene Personen auch die Rechtsprechung innehatten. Die Kirche war in beiden Städten eher der weltlichen bzw. militärischen Macht untergeordnet, wenngleich Anweisungen aus den Bischofssitzen eine gewisse Durchsetzungsmacht besaßen, der sich auch die weltlichen Autoritäten beugen mussten. Die relativ geringe Präsenz des Klerus in den Enklaven, die aus personellen Engpässen und Leerstellen resultierte, bedingte, wie im Folgenden zu sehen sein wird, ebenso wie die besondere Nachbarschaft der Enklaven zur muslimischen Welt das religiöse Leben der Menschen in Ceuta und Melilla.

2.2.5 Religiöses Leben an der Grenze

Das religiöse Leben in den Enklaven war je nach Bevölkerungsgruppe sehr unterschiedlich. Während es für die Zivil- und Militärbevölkerung durchaus eine religiöse Führung gab, die zum Beispiel Messen, Feierlichkeiten und Prozessionen organisierte, aber auch die persönliche seelsorgerische Betreuung übernahm, fehlte diese für die Häftlinge fast völlig[224]. Sozialintegrativ wirkte die (katholische) Religion in den Enklaven also vor allem für die Zivil- und Militärbevölkerung: Die katholischen Praktiken in Melilla, so der Historiker Miguel Vivancos, unterschieden sich im 19. Jahrhundert im Allgemeinen nicht von denen im restlichen

220 Vgl. ein Schreiben Juan Alberto de Vivas y Laguna an den Dekan, Melilla, 28. Dezember 1867, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

221 Vgl. Vivancos Gómez, La Iglesia Católica en Melilla, S. 694f.

222 Siehe Dokumente zur Flucht von Pedro Giménez im Jahr 1869, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 13.

223 Relosillas spricht sogar von regelrechten »tyrannischen Zügen«, welche die Gouverneursherrschaft in Ceuta zeitweise angenommen habe. Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 69f.

224 Vgl. hierzu eingehender Kap. 6.3.2.

Spanien[225]. Man zelebrierte dieselben Feiertage, organisierte Prozessionen, hielt Messen ab. Ähnliches galt für Ceuta. Gerade die Parallelen zu Feierlichkeiten im spanischen Kernland dienten nicht zuletzt der Aufrechterhaltung einer Verbindung zu demselben. Religiöse Rituale weckten Erinnerungen an dieselben Praktiken wie zuhause und stellten damit nicht nur eine Verbindung der teilnehmenden Personen untereinander, sondern gleichzeitig eine gefühlte Verbindung mit den Landsleuten im Mutterland her.

Im Kontext des sogenannten »Afrikakrieges« (1859/60) erging von Seiten der spanischen Regierung die Anweisung an den gesamten spanischen Klerus, im Rahmen von Bittgebeten für den spanischen Sieg zu beten und die spanischen Waffen zu segnen, was schließlich auch in den Enklaven selbst so praktiziert wurde. In den Dokumenten hierzu ist vom Feind als *infieles marroquíes*, also den »ungläubigen Marokkanern«, die Rede[226]. Mittels gemeinsamer Feste und Rituale vergewisserte man sich nicht nur der Zugehörigkeit zum katholischen Spanien im Besonderen und zum christlichen Europa im Allgemeinen, sondern gleichzeitig der eigenen katholischen Identität innerhalb muslimischen Territoriums. Von den spanischen Zeitgenossen wurde das Gebiet außerhalb der Grenzen von Melilla und Ceuta als »Gebiet der Ungläubigen« (*campo infiel*), als »Gebiet der Muslime« (*campo musulmán*) oder »Gebiet der moros« (*campo moro*) definiert und oftmals durch den Begriff *fronterizo* ergänzt, um den Grenzcharakter noch deutlicher zu machen. Die territoriale Grenze zwischen Marokko und Spanien wurde als identisch mit der ethnischen, kulturellen und vor allem religiösen Grenze verstanden und definiert. Der Marokkaner war für die Spanier *moro*, *musulmán*, *mahomedano*, der Spanier für die Marokkaner *nasrani* oder *aromi* (von *nazareno* respektive *romano*, als Synonyme für Europäer christlicher Konfession)[227].

Eine besondere Verehrung galt sowohl in Ceuta als auch in Melilla der Jungfrau Maria – auch hierin unterschieden sich die beiden Enklaven also kaum vom spanischen Kernland. »Nuestra Señora de África« war Stadtpatronin Ceutas, »María de la Victoria« diejenige Melillas. Als im Zuge des Krieges die Bevölkerungszahl in Ceuta anstieg, nahmen auch religiöse Feierlichkeiten, wie zum Beispiel die Feier zu Ehren der Stadtpatronin »Nuestra Señora de África«, ein größeres Ausmaß an[228]. Ein spanischer Augenzeuge berichtete in der Zeitung *La España* enthusiastisch von

---

225 Er macht dies an einem Testament und einer Liste der Pflichten des Pfarrers in Melilla fest. Vgl. Vivancos Gómez, La Iglesia Católica en Melilla, S. 690.

226 Vgl. u. a. ein Schreiben aus Ceuta, 22. November 1859, AD[C] 621.

227 Vgl. Akmir, De la potencia invasora a la protectora, S. 157, Fußnote 1. Zur marokkanischen Sichtweise auf die Spanier und deren Kolonialismus vgl. ders., La historiografia marroquí y la crítica al colonialismo español, in: Eloy Martín Corrales (Hg.), Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo, Barcelona 2011, S. 71–90.

228 Vgl. den Bericht in La España, 21. August 1860.

den Festlichkeiten, die in nichts denjenigen im spanischen Kernland nachstünden und die den Teilnehmer hoffen ließen, Ceuta würde schon bald »eine unserer wichtigsten Kolonien sein«[229]. Die mentale Verknüpfung kollektiver religiöser Praktiken mit einer kolonialen Inbesitznahme wird hier deutlich.

In unmittelbarer Nachbarschaft zur Enklave Melilla befand sich auf berberischem Gebiet das Grab des muslimischen Heiligen Sidi Guariach[230]. Sidi Guariach, so die Legende, war ein Zeitgenosse von Pablo Estopiñán, dem spanischen Eroberer Melillas, und damit Zeuge der spanischen Einnahme der Stadt im 15. Jahrhundert[231]. Er hatte sich zu seinen Lebzeiten nicht nur durch seine besondere Religiosität ausgezeichnet, sondern auch durch seine Einsatzbereitschaft im Kampf gegen die (christlichen) Besatzer Melillas, die ihn letztlich das Leben kostete.

»Nuestra Señora de la Victoria« wiederum war im 18. Jahrhundert zur Stadtheiligen Melillas erklärt worden, nachdem man ihr wiederholt Wunder im Kampf gegen die muslimischen Nachbarn zugeschrieben hatte[232], ebenso wie dem Heiligen »Jakob dem Maurentöter« (»Santiago Matamoros«[233]). Angesichts eines permanenten Gefühls der Bedrohung durch den muslimischen Nachbarn wurde die Jungfrau Maria in Melilla immer wieder um ihren Schutz gegen die *moros* gebeten[234]. Nachdem eine Statue der Jungfrau im 17. Jahrhundert durch eine Gruppe Rifbewohner beschädigt worden war, ohne dass diese die Figur jedoch hätten stehlen können,

---

229 La España, 21. August 1860.

230 Diese räumliche Nähe ist bei Weitem kein Zufall, schließlich waren all diese Einrichtungen Repräsentationen der *baraka* (sinngemäß »Gottes Segen«) ein und desselben Territoriums. Zum Begriff der *baraka* vgl. Edward Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, Bd. 1, London 1926, S. 35–147 sowie Brian Morris, Religion and Anthropology. A critical Introduction, Cambridge, MA u. a. 2006, S. 106. Zu den Besonderheiten des Gebietes um Melilla und den daraus resultierenden (auch religiös konnotierten) Konflikten vgl. Kap. 3.2 sowie Sara Mehlmer, »Um Streitigkeiten zu vermeiden, […] wird jene Moschee zerstört«. Religion und Gewalt im Grenzkonflikt bei Melilla, 1860–1863, in: Eveline G. Bouwers (Hg.), Glaubenskämpfe. Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert, Göttingen 2019 (VIEG Beiheft 130), URL: <https://doi.org/10.13109/9783666101588.141> (19.07.2024), S. 141–162.

231 Vgl. hierzu Lucas Calderón Ruiz/Adela Ana Ponce Gómez, Itinerario místico-mágico por Ikelaia. Morabos, leyendas y tradiciones populares, in: Aldaba. Revista del Centro asociado a la UNED de Melilla 16 (1991), S. 93–108, hier S. 94f.

232 Hierbei handelte es sich um eine Erscheinung der Jungfrau Maria, die im Zuge des christlichen Sieges bei Lepanto 1571 von Papst Pius V. anerkannt, allerdings schon zuvor in Spanien besonders verehrt worden war. Vgl. Vivancos Gómez, La Iglesia Católica en Melilla, S. 695f. sowie Driessen, The Politics of Religion, S. 243.

233 Auf ein »Wunder« durch den Heiligen Santiago im Zusammenhang mit spanischen Erfolgen im Grenzkonflikt um Melilla verweist Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa, S. 136.

234 Christiane Stallaert vergleicht den Kult um die *Virgen de África* mit dem Kult um *Santiago Matamoros*. Vgl. Stallaert, Etnogénesis, S. 140.

wurde dies als Wunder angesehen, was die Popularität der Heiligen zusätzlich verstärkte[235]. Seit dem 18. Jahrhundert verpflichteten sich die Pfarrer der Stadt, im Falle kriegerischer Unternehmungen gegen die *moros* eine Messe zu Ehren der Stadtheiligen abzuhalten[236]. Kurioserweise wurde in Melilla, angeblich seit den Katholischen Königen, auch den Heiligenstatuen wie den lebenden Bewohnern eine Versorgungsration an Lebensmitteln und Brennholz (*ración*) zugeteilt[237], was ihrer deutlicheren Präsenz in der Stadt und der Aufrechterhaltung ihrer Verehrung und der religiösen Riten dienen sollte. Dies sei, so der Soldat Martitegui in seinem Bericht über das Leben in der Enklave, umso wichtiger, als die spanischen Enklaven »in einem Land der Ungläubigen eingeschlossen« seien[238]. Die Aufrechterhaltung des katholischen Kultus in Form der Heiligenverehrung gewann offenbar durch die unmittelbare Grenzlage zu muslimischem Gebiet eine besondere Relevanz für die Menschen vor Ort.

Religiöse Märtyrer und Heilige auf beiden Seiten der Grenze waren in mehrerlei Hinsicht bedeutsam für die Region, da ihnen nicht nur besondere Fähigkeiten und Kräfte zugeschrieben wurden, sondern durch ihre Verehrung gleichsam die Erinnerung an den jahrhundertealten Kampf gegen den andersgläubigen Nachbarn wachgehalten wurde. Sie lassen sich entsprechend als lokale religiöse Verkörperungen der territorialen und militärischen Auseinandersetzung zwischen den Nachbarn verstehen und damit als Symbol für die Verschmelzung des territorialen Konflikts mit religiösen Elementen.

2.3 Fazit

Die Etablierung des Katholizismus als Religion des spanischen Staates und der spanischen Gesellschaft war, wie zu sehen war, eng mit dem Kampf gegen die muslimische Präsenz auf der Iberischen Halbinsel verbunden. Der Islam wurde in diesem Kontext zum zentralen Antagonisten des katholischen Spaniens. Eine entsprechende Aufladung politischer Konflikte zwischen den Nachbarn war also sowohl auf nationaler als auch auf lokaler Ebene möglich: Zum einen im Kontext kolonialer Unternehmungen Spaniens und militärischer Auseinandersetzungen zwischen Spanien und Marokko, zum anderen aber auch in den und um die Enklaven selbst, wo beispielsweise die Anrufung lokaler Heiliger Konflikte mit dem Nachbarn begleiten konnte.

---

235 Vgl. Vivancos Gómez, La Iglesia Católica en Melilla, S. 695.

236 Vgl. ebd., S. 695f.

237 Vgl. hierzu auch Morales, Datos, Bd. 2, S. 545f.

238 Martítegui, Melilla, in: La España, 18. Dezember 1857.

Zugleich bot die historische Verbindung Spaniens zur muslimischen Welt im Allgemeinen und zu Marokko im Besonderen vor allem im Zuge des spanischen Kolonialismus vielfältige Möglichkeiten, Spaniens Recht auf eine Kolonisierung Marokkos zu propagieren, zum Beispiel, wenn es darum ging, eine besondere Befähigung Spaniens zur Kolonisierung Marokkos mit den historischen Gemeinsamkeiten zwischen Spaniern und Marokkanern zu begründen. In diesem Kontext verkehrte man das gängige Stereotyp des »orientalischen« und damit gleichsam »rückständigen« Südens, das auch auf andere europäische Regionen Anwendung fand[239], in einen spezifischen Vorteil, der sich im Falle Spaniens nicht nur geografisch, sondern auch historisch begründen ließ.

Die unmittelbare Nachbarschaft Spaniens zu Marokko sowie die Existenz der spanischen Enklaven auf marokkanischem Territorium boten immer wieder Anlass zu Konflikten zwischen den Nachbarn. Immerhin galt der »Vorposten« auf spanischer Seite aus marokkanischer Sicht als »Eindringling«, der den Zugang zu wertvollen Ressourcen und Wirtschaftswegen versperrte. Die weitgehend isolierte Lage der Regionen um die Enklaven wiederum bedeutete jedoch nicht nur die permanente Provokation oder Bedrohung, sondern auch die Notwendigkeit der Verständigung mit den Nachbarn.

Die beschriebenen (geografischen und politischen) Unterschiede zwischen den Enklaven lassen vermuten, dass in Melilla der Konflikt mit dem unmittelbaren marokkanischen Umland virulenter war und demzufolge zu einem stärkeren Gefühl der Bedrohung führte als in Ceuta. Zum einen war Melilla stärker noch als Ceuta vom spanischen Kernland isoliert, was an der größeren Entfernung zur Iberischen Halbinsel, aber auch an der »Vernachlässigung« seitens des spanischen Staates lag, die in Melilla noch deutlicher zu spüren war als in Ceuta. Eben jene Isoliertheit machte zugleich schon deutlich vor 1861 die (relative) Öffnung Melillas in Richtung Umland, v. a. im Hinblick auf die Lebensmittelversorgung, notwendig.

Nicht zuletzt implizierte die Vernachlässigung durch den spanischen Staat sowie die rechtliche Sonderstellung der »Festungsstädte« eine gewisse Autonomie lokaler Autoritäten in beiden Enklaven. Am Beispiel des Gouverneurs Manuel Buceta, der für sein rigoroses Vorgehen gegen die Rifbewohner bekannt wurde, zeigt sich, welches Machtpotenzial eine einzelne Person in der Enklave haben und wie sich dies auf die Beziehungen zum Umland auswirken konnte.

Trotz aller genannten Unterschiede zwischen Ceuta und Melilla zeigen sich durchaus auch zahlreiche Ähnlichkeiten, die eine gemeinsame Untersuchung rechtfertigen und Parallelschlüsse zulassen. So lassen sich die Quellen zu beiden Städten ergänzen, wodurch ein um einiges »dichteres« Bild entstehen kann: Es waren nicht nur der rechtliche Status und die militärische Verwaltung, die die Städte teilten,

239 Vgl. hierzu den bereits erwähnten Sammelband von Schenk (Hg.), Der Süden.

sondern auch die Lebensbedingungen und die Bevölkerungszusammensetzung waren in beiden Enklaven ähnlich. Die Präsenz des Militärs auf der einen sowie der Häftlinge auf der anderen Seite waren prägend für beide Städte. Ihr Leben in den *presidios* ähnelte sich, folgt man den zeitgenössischen Quellen, sehr stark. Nicht zuletzt existierte gerade im Hinblick auf diese beiden Bevölkerungsgruppen (Militär, Häftlinge) eine ganz offensichtliche Verbindung zwischen beiden Städten, da es immer wieder Verlegungen von Truppenteilen oder Sträflingen von einer in die andere Stadt gab. Auch was das religiöse Leben angeht, lassen sich Ähnlichkeiten zwischen den Enklaven feststellen. Insbesondere das Fehlen einer religiösen »Infrastruktur« für die Häftlinge sowie die damit verbundene Minimierung eines religiösen Zugehörigkeitsgefühls lassen sich möglicherweise als begünstigende Faktoren für die Konversion einiger Häftlinge im Zuge ihrer Flucht heranziehen.

3. Auf gute Nachbarschaft? – Grenzleben zwischen Aggression und Interaktion

3.1 Einleitung

> Der religiöse Fanatismus […], nahezu identisch auf beiden Seiten, machte den Schutzwall, der beide Völker [Marokkaner und Spanier, Anm. S.M.] voneinander trennte, noch unüberwindbarer. Als ob dies nicht schon genügte, kann man sagen, dass der Kampf zwischen Spaniern und Marokkanern niemals ganz beigelegt wurde, denn auch wenn er sich nicht in blutigen Schlachten und kriegerischen Expeditionen äußerte, dauerte er im Geheimen fort, denn die spanischen *Presidios* wurden in Sichtweise der marokkanischen Stämme, denen sie entrissen worden waren, errichtet und dienten dazu, […] unter diesen das Gefühl eines Zustands des Friedens unter Waffen aufrechtzuerhalten, der sich über Nacht in einen tatsächlichen Krieg verwandeln konnte[1].

In dem Versuch, die »wahren Ursachen« für den spanisch-marokkanischen Krieg 1859/60 zu erklären, zeichnete Alexandre Joly, französischer Wissenschaftler und Mitglied der *Mission scientifique du Maroc*, noch Anfang des 20. Jahrhunderts ein düsteres Bild des spanisch-marokkanischen Verhältnisses, was er weniger an den diplomatischen Beziehungen beider Länder als am gegenseitigen Hass und Misstrauen der jeweiligen Völker festmachte. Die Konfliktfelder reichten dabei, so Joly, von der religiösen Ablehnung über territoriale Streitigkeiten und Vertreibung bis hin zur Furcht vor dem jeweils »Anderen«, wachgehalten durch die stets, auch baulich durch die festungsartigen Enklaven präsente Erinnerung an Gewalt. »Die Wahrheit ist«, so Joly, »dass die Nordmarokkaner […] immer gegen die Spanier gekämpft haben, die, aufgrund ihrer geografischen Lage, der Vorposten Europas und der Christenheit sind, so wie sie es für den Islam […] waren«[2].

---

1 »[…] El fanatismo religioso, casi igual por ambas partes, en las clases bajas hacía aún más infranqueable la valla que separaba á los dos pueblos. Por si esto no bastase, la lucha entre españoles y marroquíes puede decirse que nunca habia cesado por completo, pues cuando no se exteriorizaba en combates sangrientos y expediciones guerreras, continuaba á la sordina, ya que los presidios españoles se leventaban frente á las tribus marroquíes, á las que habían sido arrebatados, como otros tantos centinelas vigilantes encargados de perpetuar entre ellas el sentimiento de un estado de paz armada que de la noche á la mañana podía convertirse en guerra efectiva«. Joly, Historia crítica de la guerra de Africa, S. 13.

2 »Lo cierto es que, hijos de andaluces ó de rifeños, descendientes de los árabes que hicieron brillar la civilización hispano-musulmana bajo el hermoso cielo de Andalucía, ó de los cabreros que viven en las abruptas serranías del Rif, los marroquíes del Norte han luchado siempre contra los españoles,

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Joly sieht in der unmittelbaren Nachbarschaft beider Völker und der damit verbundenen Tradition von Eroberung und Gewalt den wahren Kern des spanisch-marokkanischen Konflikts. Gleichzeitig war es gerade ihre Grenz- und damit Randposition, die beide Länder als religiöse »Vorposten« prädestinierte, was der religiösen Abgrenzung zum andersgläubigen Nachbarn auch im Sinne der eigenen Positionierung innerhalb Europas bzw. des *dar-al-islam* zusätzliche Bedeutung verlieh[3].

Ziel des folgenden Kapitels ist es, anhand konkreter Orte verschiedene Formen der Begegnung und des Konflikts in den und um die spanischen Enklaven darzustellen und danach zu fragen, welche Rolle hier Religion und (die Erinnerung an) Gewalt spielten. Gegliedert ist das Kapitel nach drei Hauptschauplätzen: erstens die territoriale Außengrenze samt ihren Verschiebungen und den daraus resultierenden Konflikten im 19. Jahrhundert, zweitens das Gebiet zwischen territorialer Außengrenze und Stadtmauer sowie drittens Stadttore und Stadtinneres selbst. Dieses Kapitel soll die Bedeutung territorialer, religiöser, wirtschaftlicher, politischer sowie zum Teil persönlicher Faktoren für Begegnungen im betrachteten Grenzgebiet veranschaulichen. Zugleich hinterfragt es den Stellenwert von Gewalt und nimmt Strategien ihrer Vermeidung in den Blick. Des Weiteren dient das Kapitel dazu, die Bedeutung einzelner Personen und Personengruppen für die Situation im Grenzgebiet einerseits sowie für die konkrete Ausgestaltung von Grenzübertritten andererseits hervorzuheben. Das komplexe Wechselspiel von Aversion und Aggression auf der einen sowie von Austausch und friedlicher Interaktion auf der anderen Seite hebt die Bedeutung bestimmter Orte, Personengruppen und einzelner Akteure hervor, lässt die Gefahren und Möglichkeiten eines Grenzübertritts erahnen und zeugt nicht zuletzt von der überraschenden Dynamik einer scheinbar festgefahrenen Grenzsituation.

3.2 Von Land und Macht: Begegnungen und Konflikt an den Außengrenzen

Im Falle Melillas und Ceutas manifestierte sich die Materialität der Grenze zum einen in den von verschließbaren Stadttoren durchsetzten Stadtmauern um die

---

que son, por su posición geográfica, las avanzadas de Europa y de la cristiandad, como ellos lo eran del islam en sus tiempos de invasiones y conquistas. Esta sola razón histórica basta para explicar cumplidamente la persistencia del odio que separaba entonces á los dos pueblos, tan contrarios en religión, aunque tan afines bajo otros aspectos«. Ebd., S. 12.

3 Diese Einschätzung entspricht ziemlich genau den Ergebnissen einer Studie von Amira K. Bennison, die die Auswirkungen der Grenzsituation auf den Staatsbildungsprozess Marokkos in historischer Perspektive untersucht hat. Vgl. Bennison, Liminal States.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Enklaven, die eine Kontrolle des Zu- und Ausgangs gewährleisten sollten – und dies in den meisten Fällen auch taten. Das spanische Gebiet endete jedoch nicht an der Stadtmauer selbst, sondern ragte noch mehr oder minder weit ins marokkanische Hinterland hinein. Die eigentliche territoriale Grenze war nur unzureichend gekennzeichnet, woraus sich zahlreiche Konflikte ergaben, die sich durch Grenzverschiebungen in Folge des spanischen Sieges im Jahr 1860 noch zusätzlich verschärften.

3.2.1 Unsichtbare Grenze? – Die territoriale Außengrenze

Während die Stadtgrenzen um die Enklaven Zeit ihres Bestehens anhand unüberwindbar scheinender Mauern und Festungsringe optisch deutlich erkennbar waren, bestanden die spanisch-marokkanischen Außengrenzen noch bis Ende des 19. Jahrhundert nur aus einfachen Holz- oder Steinmarkierungen. Weder Mauern noch Zäune begrenzten die benachbarten Territorien, sodass ein Grenzübertritt von einem ins andere Gebiet und damit von einem in den anderen Rechtsraum nur schwer zu verhindern war.

Für Ceuta ist die erstmalige Errichtung von Grenzmarkierungen für das Jahr 1782 belegt, nachdem im Jahr 1767 im spanisch-marokkanischen Handelsvertrag der Sultan den Status Quo der beiden spanischen Enklaven de facto anerkannt und eine entsprechende Aufstellung von Grenzmarkierungen genehmigt hatte[4]. Im Jahre 1799 schließlich wurden, nach einer kurzzeitigen Besetzung des spanischen Gebietes durch Marokko, die Grenzen um Ceuta bestätigt, allerdings wurde festgelegt, dass das neue Gebiet ausschließlich als Weideland genutzt werden sollte[5], was im spanisch-marokkanischen Abkommen vom 25. August 1844 erneut bekräftigt wurde[6]. Im Oktober desselben Jahres sollte die erneute optische Markierung dieser Grenzen mittels Pfeilern und Grenzsteinen erfolgen, um von nun an »weder Zweifel

4 Artikel 19 des »Tratado de Paz y Comercio«, unterzeichnet in Marrakesch, 28. Mai 1767, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 405f. Zum Vertrag von 1767 vgl. auch Manuel C. Feria García, El Tratado Hispano-Marroquí de Amistad y Comercio de 1767 en el punto de mira del traductor (I). Contextualización histórica: Encuentro y desencuentros, in: SENDEBAR 16 (2005), S. 3–26, hier S. 15f. sowie Acosta Sánchez, Las fronteras terrestres de España en Melilla, hier S. 6f. Die einfachen Markierungen wurden immer wieder herausgerissen oder zerstört, sodass eine konstante Markierung der Grenze bis Ende des 19. Jahrhunderts schlichtweg nicht existierte.

5 Vgl. Artikel 15 des »Tratado de Paz, Amistad, Navegación, Comercio y Pesca […]«, Meknès, 1. März 1799: »Los límites del campo de Ceuta y extensión de terrenos para el pasto del ganado de aquella plaza quedarán en los mismos términos que se demarcaron y fijaron en 1782 […]«. Entnommen aus: Morales, Datos, Bd. 2, S. 415.

6 Artikel 1 des »Acuerdo satisfaciendo varias reclamaciones entre el gobierno español y el Rey de Marruecos […]«, Tanger, 25. August 1844, in: Ebd., S. 422f. Die Bebauung des als Weideland deklarierten Territoriums durch die Spanier im Jahre 1859 war es letztlich, was die Zerstörung der Bauten durch

noch Grund für Streit« mehr aufkommen zu lassen[7]. Ebenso wie das Weideland sollte auch eine Wasserstelle, die sich auf spanischem Gebiet befand, von den Bewohnern beider Seiten der Grenze genutzt werden können. Beiden Seiten stand es außerdem zu, Wachen an der Grenze aufzustellen, um sie zu sichern[8]. Auf Seiten der Rifbewohner handelte es sich dabei um Gruppen aus mehreren hundert Personen, die im Wechsel aus den verschiedenen Stämmen rekrutiert wurden[9]. Auf Seiten der Enklaven übernahmen Angehörige des dort stationierten Militärs sowie einige Häftlinge, die sich durch gute Führung ausgezeichnet sowie mehr als zwei Drittel ihrer Strafe abgesessen hatten (die so genannten *cabos de vara*)[10], die Bewachung der Grenze. Ziel der gegenseitigen Überwachung war es nicht nur, das unbefugte Betreten des eigenen Territoriums und mögliche bewaffnete Übergriffe seitens der jeweils »Anderen« zu verhindern, sondern auch das illegale Entfernen Einzelner aus den eigenen Reihen und deren Übertritt ins benachbarte Gebiet zu unterbinden. Marokkanische Wachtürme oder Stützpunkte waren im Zuge des Krieges und der Grenzerweiterungen nach 1860 weitgehend zerstört worden, der Bau entsprechender spanischer Bauwerke an den unmittelbaren Außengrenzen sollte sich noch über Jahrzehnte hinziehen, sodass im betrachteten Zeitraum letztlich kaum von einer lückenlosen Überwachung, sondern stattdessen nur von punktuellen Kontrollen und Patrouillen auszugehen ist. Nur von den Festungstürmen der Enklave aus wurde das Grenzgebiet mehr oder weniger konstant überwacht, allerdings erfüllten die Wachleute nur eine beobachtende Funktion, eine entsprechende (bewaffnete) Reaktion auf Warnungen oder Hinweise auf Ereignisse im Grenzgebiet erfolgte entsprechend zeitverzögert und oftmals zu spät, um zum Beispiel eine Flucht noch zu verhindern.

Mit dem Sieg Spaniens im sogenannten »Afrikakrieg« und der Unterzeichnung des bilateralen »Friedens- und Freundschaftsvertrags« im April 1860 wurden ma-

---

die Anghera und die darauffolgende Kriegserklärung Spaniens an Marokko unter dem Vorwand der beschmutzten Ehre zur Folge hatte.

7 »Acta de ejecución y cumplimiento del artículo 1°. del convenio de 24 de agosto de 1844 […]«, 7. Oktober 1844: »[…] mandó el citado Empleado en virtud de la orden Imperial, devolver los límites á su primitivo estado […] y que se construyan pilares y demarcaciones á fin de que no quede duda ni motivo de disputa […]«. Entnommen aus: Ebd., S. 427.

8 »Acta de ejecución y cumplimiento del artículo 1°. del convenio de 24 de agosto de 1844 […]«, 7. Oktober 1844: »[…] una fuente que está en el fondo de la Barranca de Larais el expresado, dentro de la parte de Ceuta aprovecharán su agua ambas partes y cada una de ellas puede poner en sus límites las guardias que quiera […]«. Entnommen aus: Ebd., S. 427f.

9 Vgl. hierzu Manuel Juan Diana, Un prisionero en el Rif. Memorias del Ayudante Alvarez, Madrid 1859, S. 20. Für C.R. Pennell bestand die Hauptaufgabe der berberischen Wachposten darin, den Zustand der Belagerung der Enklave aufrechtzuerhalten, wofür sie zum Teil Waffenlieferungen seitens des Sultans erhielten. Vgl. Pennell, Law on a Wild Frontier, S. 69.

10 Zu den verschiedenen Funktionen und Positionen unter den Häftlingen vgl. Kap 6.3.3.

rokkanische Gebiete um Ceuta und Melilla als Beitrag des Sultans zur Sicherung der spanischen Enklaven abgetreten[11], eine 500 Meter breite neutrale Zone sollte dabei als »Puffer«, also gewissermaßen als »Niemandsland« dienen[12]. Im Friedensvertrag von 1860 verpflichtete sich der marokkanische Sultan darüber hinaus zur Einsetzung eines *Kaids* oder Gouverneurs, also eines lokalen Stellvertreters des Sultans, der mit Hilfe einer königlichen Polizeieinheit (den sogenannten *moros del rey*), die Einhaltung der Grenzen seitens der Rifbewohner zu gewährleisten sowie die Befolgung staatlicher Anordnungen zu überwachen hatte[13]. Die tatsächliche Realisierung dieser Maßnahmen erfolgte allerdings nur schleppend. Die Polizeieinheiten waren zahlenmäßig zu gering (bei Melilla waren es nur um die 150 Mann[14]) und sie verfügten über zu wenig Rückhalt in der lokalen Bevölkerung, als dass sie sich effektiv gegen die Rifstämme hätten durchsetzen können. Erschwerend hinzu kam, dass die Kaids von den Rifbewohnern nicht akzeptiert wurden. Während der Kaid im Gebiet bei Ceuta noch eine gewisse Vormachtstellung besaß, lag die lokale Autorität im östlichen Rifgebiet vielmehr in Händen eines »Stammesrates«, der sich aus Mitgliedern der verschiedenen Tribus zusammensetzte[15]. Hinzu kam, dass der Kaid hier oftmals abwesend war[16]. In solchen Zeiten konnte kaum von einer effizienten staatlichen Kontrolle in der Region die Rede sein. Im Gegenteil schien die Anwesenheit königlicher Polizeikontingente die Situation um die Enklaven teilweise sogar noch zu verkomplizieren, schließlich trat damit ein weiterer Akteur in Erscheinung, was die lokalen Ambivalenzen verstärken konnte[17].

---

11 Artikel 2 des »Tratado de paz y amistad«, 26. April 1860: »Para hacer que desaparezcan las causas que motivaron la guerra, […] S.M. el Rey de Marruecos […] conviene en ampliar el territorio jurisdiccional de la plaza española de Ceuta hasta los parajes más convenientes para la completa seguridad y resguardo de su guarnición […]«. Entnommen aus: Morales, Datos, Bd. 2, S. 431.

12 Artikel 4 des Vertrags von August 1859, bestätigt in Artikel 5 des Friedensvertrags von April 1860 (Melilla) sowie Artikel 3 des Friedensvertrags von April 1860 (Ceuta), in: Ebd., S. 430–432.

13 Artikel 5 und 6 des Vertrags von 1859, der 1860 bestätigt wurde. Vgl. ebd., S. 430 sowie 432f. Zur Wacheinheit bei Ceuta vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 142.

14 Vgl. einen Bericht aus Melilla in: El Pensamiento Español. Diario de la tarde, 14. Oktober 1863.

15 Vgl. Hart, The Rif and the Rifians, S. 107.

16 So befand sich das Rifgebiet bei Melilla beispielsweise von 1867 bis 1868 ohne staatliche Autoritäten, da der Regierungsvertreter Sid el Abbas Emkashed sich zuerst in Alhucemas, dann in Tanger befunden hatte, um der Hochzeit seines Bruders beizuwohnen. Vgl. ein Schreiben von Francisco Merry y Colom, Tanger, 30. März 1867, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639, Exp. 46. Stattdessen übernahmen die lokalen Stammesführer die Verhandlungen mit den spanischen Nachbarn.

17 Es ist oft unklar, von wem welche Befehle bzw. Handlungen ausgehen. Mal wird der *Kaid*, mal ein Stammesführer verantwortlich gemacht, gleichzeitig weisen sich diese oftmals gegenseitig die Verantwortung zu. Welche Auswirkungen die marokkanischen Gebietsabtretungen an Spanien auf das Verhältnis zwischen Makhzen und Rifbewohnern nach 1860 hatte und inwiefern die Entsendung königlicher Truppen zur Durchsetzung der neuen Grenzziehungen sich negativ auf dieses Verhältnis

Im Allgemeinen wurde die Situation um Ceuta, trotz zahlreicher Widerstände und Hindernisse bei der Umsetzung der Grenzerweiterungen, von den spanischen Zeitgenossen als weniger konfliktreich als diejenige um Melilla wahrgenommen, was sich unter anderem aus der geringeren Besiedelung des unmittelbar an Ceuta angrenzenden Gebietes erklärte. Während um Ceuta nur ein Berberstamm, die Anghera, lebte, war es um Melilla ein Zusammenschluss aus fünf verschiedenen Stämmen (Mazuza, Beni Sicar, Beni Bu Yafer, Beni Bu Ifrur, Beni Sidel[18]) auf dem Gebiet *Qal'aya*. Erschwerend hinzu kam, dass die Berberstämme bei Melilla noch im Februar 1860, also kurz vor der Einnahme Tétouans durch die Spanier und der darauffolgenden Kapitulation Marokkos, einen Sieg gegen die spanischen Truppen errungen hatten[19]. Die Kapitulation des Sultans stieß wohl auch aus diesem Grund in der Grenzregion um Melilla auf sehr geringe Akzeptanz – geschweige denn, dass man dortige Gebietsabtretungen widerstandslos hingenommen hätte[20]. Die Kapazitäten des Sultans reichten nicht aus, um größere Truppenkontingent zur gewaltsamen Durchsetzung der Grenzziehungen ins östliche Rifgebiet zu entsenden, und den Vorschlag Spaniens, die marokkanischen Truppen mit eigenen Militäreinheiten zu unterstützen, lehnte er ab, aus Sorge, dies würde die Unruhen im Rifgebiet nur verstärken und seine Autorität dort (noch mehr) untergraben[21].

---

auswirkte, untersucht Germaine Ayache. Vgl. Ayache, Société rifaine et pouvoir central marocain (1850–1920), S. 359f.

18 Vgl. u. a. Carleton S. Coon, Tribes of the Rif, Cambridge, MA 1931, S. 92.

19 Eine Einnahme Melillas durch die Berberstämme sei, so die nüchterne Einschätzung eines spanischen Augenzeugen, nur durch einen glücklichen Zufall nicht erfolgt, wenngleich deren Kampfstärke durchaus das Potenzial dazu gehabt hätte. Vgl. einen Bericht aus Melilla vom 10. Februar 1860, in: El Pensamiento español. Diario de la mañana, 21. Februar 1860. Nordmarokko hatte sich im Krieg gegen die Spanier im Allgemeinen durch seine enorme Kampfbereitschaft ausgezeichnet. Angeblich war der dortige Aufruf zum Dschihad gegen die christlichen Gegner durch die Anghera erfolgt. Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 92. Diese Information bezieht Madariaga aus dem Kriegstagebuch Pedro Antonio de Alarcóns, dessen Informationsquelle bleibt jedoch unklar.

20 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch ein britischer Beobachter und Korrespondent der Times, vgl. Staffordshire Advertiser, 10. März 1860 sowie Manchester Times, 10. März 1860. Ein aus dem Spanischen übersetzter Augenzeugenbericht aus Melilla findet sich in Hereford Times, 10. März 1860.

21 Vgl. ein Schreiben des spanischen Vertreters in Tanger, Merry y Colom, nach Madrid, Tanger, 26. November 1861, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, TR-114. Der britische Konsul in Marokko, John Drummond Hay, bemerkte zu der Problematik der Grenzerweiterungen um Melilla passend: »[…] even if the Spanish Gouvernment limit their demands to what may be required for their garrison in a military point of view, and if the Sultan therefore agrees to them, His Majesty will find it difficult to impose the arrangement upon the Reefians, and if he were induced to consent to the whole Valley of Melilla being included in the Spanish lines, there is little doubt that the Reefians would resist its occupation by the Spaniards, and that He would not find a Hundred men in Marocco who would fire a shot against them for refusing what the whole nation would look upon as a cession of Moorish territory. The Sultan may therefore finally have to choose between a war with Spain, and

Schließlich hatte der Sultan in den Augen der Rifbewohner mit der Gebietsabtretung an Christen in seiner Verteidigungspflicht als Oberhaupt und Beschützer der muslimischen Welt (*dar-al-islam*) versagt, was eine Gehorsamsverweigerung der Rifbewohner in deren Augen legitimierte[22].

Während sich die Grenzerweiterungen um Ceuta an topographischen Merkmalen orientierten[23], wurde im Falle Melillas der Radius des Spanien zugesprochenen Gebietes mittels eines Kanonenschusses, abgefeuert aus der Enklave, bestimmt[24]. Die von der Kanonenkugel zurückgelegte Entfernung sollte dabei das Maß der Grenzerweiterung bestimmen. Diese Vorgehensweise war bereits in einem bilateralen Abkommen am 24. August 1859 vereinbart worden, das jedoch erst nach dem Krieg in Kraft trat[25]. Mit der Erweiterung ihres Territoriums nach 1860 erhofften sich die Spanier eine günstigere Ausgangslage, um die Enklave effektiv vor Übergriffen zu schützen. Darüber hinaus sollte die Erweiterung der spanischen Weide- und Ackerflächen zur besseren Versorgung der Stadt beitragen. Nicht zuletzt verband man auf spanischer Seite mit den Grenzverschiebungen auch die Möglichkeit

---

a rebellion among his own subjects […]«. Drummond Hay, ohne Datum (vermutlich 1860), ohne Ortsangabe, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2075.

22 Amira K. Bennison spricht in diesem Zusammenhang von Dschihad als Mittel zur Legitimation nicht nur gegen externe Feinde (Ungläubige), sondern auch gegen einen Sultan, der gemeinsame Sache mit den Ungläubigen mache. Vgl. Bennison, Jihad and its interpretations in pre-colonial Morocco, S. 162. Zum Dilemma zwischen Verteidigungspflicht des Sultans als Oberhaupt des *dar al-islam* und Friedenswahrung mit den europäischen Mächten vgl. auch Pennell, Morocco since 1830, S. 49 [hier auch im Bezug auf die Algerien-Politik des Sultans]. Generell attestiert zum Beispiel der Historiker C.R. Pennell dem Rifgebiet eine weitaus größere Einsatzbereitschaft gegen europäische Invasoren als der eigentlichen Armee des Sultans. Vgl. ders., Morocco since 1830, S. 40. Zum Verhältnis zwischen Sultan und Rifgebiet, das, je nach Einsatzbereitschaft des ersten gegen eine Invasion von außen, stark variierte, vgl. Madariaga Álvarez-Prida, El Rif y el poder central, S. 4. Zu einer ähnlichen, zeitgenössischen, Einschätzung der Problematik im Rahmen der Gebietsabtretungen an Christen, die auch innerhalb der marokkanischen Minister sehr unterschiedlich aufgenommen wurden, vgl. Merry y Colom in »Memoire de la commission chargée d' étudier les mésures propres a developper Melilla«, Madrid, 30. März 1870, in: Jean-Louis Miège, Documents d' histoire économique et sociale marocaine au XIXe siècle, Paris 1969, S. 147–151, relevanter Auszug auf S. 148f.

23 Vgl. Artikel 3 des »Tratado de Paz y Amistad«, 26. April 1860, entnommen aus: Morales, Datos, Bd. 2, S. 431f.

24 Vgl. Artikel 2 des »Convenio ampliando los términos jurisdiccionales de Melilla y pactando la adopción de las medidas necesarias para la seguridad de los presidios españoles en la costa de Africa« (»Vertrag zur Erweiterung des Territoriums und Rechtsraums von Melilla und Maßnahmen zur Sicherung der spanischen Presidios an der afrikanischen Küste«), Tétouan, 14. August 1859, in: Ebd., S. 429.

25 Vgl. u. a. Acosta Sánchez, Las fronteras terrestres de España en Melilla, S. 7–9; Antonio Bravo Nieto, Cartografía histórica de Melilla, Melilla 1996, S. 154 sowie Khalid Ben-Srhir, Prelude to the Tetouan War (1859), Part I: Correspondence respecting the Spanish Moroccan conflict about Melilla Frontier, in: Hésperis-Tamuda XLVI (2011), S. 88–172, hier S. 94f.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

einer Gewinnung spanischer Siedler und damit einer Ausweitung des spanischen Einflusses, auch unter kolonialen Blickpunkten. Für Spanien waren die Grenzverschiebungen also in erster Linie von sicherheitspolitischem, wirtschaftlichem und territorial-expansivem Interesse.

Mit dem Kanonenschuss, der schließlich im Sommer 1862 erfolgte[26], war also, rein theoretisch, die Erweiterung des spanischen Gebietes geklärt. Gleichzeitig war damit aber auch der Grundstein für folgende Konflikte gelegt[27]. Die berberischen Siedlungsorte »Cabrerizas« und »Mezquita«[28], die zuvor unmittelbar an der spanisch-marokkanischen Grenze gelegen hatten, fielen mit den Grenzverschiebungen nach 1860 auf spanisches Gebiet. Angehörige der dort ansässigen Berber mussten ihre Häuser und Felder verlassen, wodurch sie ihre Lebensgrundlage verloren. Das nun spanische Gebiet umfasste jedoch nicht nur berberische Siedlungen und landwirtschaftliche Anbauflächen, sondern auch einen Marktplatz[29] sowie, was sich als besonders brisant herausstellen sollte, mit einer Moschee, einem muslimischen Friedhof und dem Grab des regionalen Heiligen Sidi Guariach[30] verschiedene heilige Stätten, die von Berbern aus der ganzen Region frequentiert wurden[31]. Die heiligen Stätten waren, neben ihrem religiösen Zweck, auch für das soziale und politische Leben der Berber von zentraler Bedeutung: »Sie dienten als Versammlungsorte für das Freitagsgebet, als Unterkunft für Reisende, als Schutzraum für

---

26 Ein Augenzeuge beschrieb diesen Akt im Juni 1862 folgendermaßen: »Um elf Uhr hörte man das Signal [...] und sofort ertönte der Schuss der Kanone, deren Kugel in nordwestlicher Richtung [...] kurz hinter der Moschee, ungefähr eine Meile [2.900 m] von der Stadt entfernt, niederging«. La Corona. Periódico liberal, 21. Juni 1862.

27 Der vielschichtige Konflikt um die Grenzziehungen bei Melilla wurde von der Autorin bereits in einem Aufsatz detailliert dargestellt. Vgl. Mehlmer, »Um Streitigkeiten zu vermeiden, [...]«.

28 Hierbei handelt es sich um die spanischen Bezeichnungen der Orte.

29 Vgl. die Berichte um die Auseinandersetzung darum u. a. in: El Pensamiento Español. Diario de la tarde, 14. Oktober 1863 sowie La Corona. Periódico liberal, 17. Oktober 1863. Zur endgültigen Vertreibung der Rifbewohner von dem entsprechenden Markt im Zuge der Einebnung des neuen Geländes: La Correspondencia de España. Diario universal de noticias. Eco imparcial de la opinion y de la prensa, 22. November 1863.

30 Zur Figur des Sidi Guariach vgl. Calderón Ruiz/Ponce Gómez, Itinerario místico-mágico, S. 94f. Zur allgemeinen Bedeutung heiliger Grabesstätten im präkolonialen Marokko vgl. u. a. Morris, Religion and Anthropology, S. 106; Mohamed El Mansour, The Sanctuary (Hurm) in Precolonial Morocco, in: Rahma Bourqia/Susan Gilson Miller (Hg.), In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco, Cambridge, MA 1999, S. 49–73 sowie Westermarck, Ritual and Belief in Morocco, S. 51–66.

31 Die Moschee wurde beispielsweise von marokkanischen Reisenden zum Beten aufgesucht. Vgl. Schreiben des Gouverneurs von Melilla ans spanische Kriegsministerium, 30. September 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130. Vgl. auch den Bericht zu den Ereignissen vom 27. August 1863 im *El Pensamiento Español*, in welchem erwähnt wird, dass die Mazuza und Frajana ihre Toten auf den bei Melilla gelegenen Friedhof gebracht hätten.

Verfolgte, als soziales Zentrum für Frauen, als Schulräume für den Koranunterricht und vieles mehr«[32]. Des Weiteren prägten Moschee und Heiligengrab das sie umgebende Gelände insofern, als dieses mitsamt der dortigen Vegetation als Träger von *baraka* (sinngemäß: »Gottes Segen«[33]) galt. Rodungen in diesem Gebiet waren entsprechend nach muslimischem Recht verboten[34]. Angesichts der Besonderheiten des Spanien zugesprochenen Gebietes wird bereits deutlich, dass dessen Inbesitznahme durch die Spanier auf weiteren Widerstand stoßen musste, schließlich ging es dabei nicht allein um eine rein territoriale Frage, sondern um wirtschaftliche, religiöse, politische sowie soziale Ressourcen.

Die Situation an den territorialen Außengrenzen um die spanischen Enklaven war letztlich von verschiedenen Faktoren geprägt, die es bei der Analyse konkreter Konfliktbereiche und Grenzübertritte miteinzubeziehen gilt. Zum einen bedingte die Historizität des Grenzkonflikts ein Bedürfnis nach Abgrenzung und Schutz (oder, um es in den Worten Jolys zu formulieren, einem »Frieden unter Waffen«), was sich in den Versuchen, die Grenze optisch sichtbar zu machen sowie die Grenzbewachung auf beiden Seiten zu gewährleisten, manifestierte. Zum anderen führten spanische Expansionsbestrebungen und damit einhergehende Grenzverschiebungen zwangsläufig zu einer Zunahme von Konflikten an der Grenze, insbesondere im Falle Melillas (siehe Abbildung 4 und 5).

Letztlich war die territoriale Grenze trotz aller Kontroll- und Überwachungsmaßnahmen auch nach 1860 noch relativ leicht zu überwinden, was nicht nur Grenzübertritte in beide Richtungen erleichterte, sondern auch das unmittelbare Grenzgebiet zwischen territorialer Außengrenze und Stadtmauern immer wieder zum Austragungsort von (gewaltsamen) Konflikten machte. »Es gibt keine Grenzen«, kommentierte ein Zeitgenosse die Situation um Melilla im Oktober 1863, »es gibt einzig und allein im Gelände eine Stelle, die die Reichweite unserer Kanonen angibt; aber in dem Gebiet zwischen diesem Grenzstein und der *plaza* sind wir in Wirklichkeit nicht die Besitzer auch nur eines Fußes des Territoriums«[35]. Und auch Juan Relosillas konstatierte noch 1873, der *moro fronterizo* gehe im spanischen Gebiet bei Ceuta frei ein und aus, ohne daran gehindert zu werden[36].

---

32 Mehlmer, »Um Streitigkeiten zu vermeiden […]«, S. 151. Vgl. auch El Mansour, The Sanctuary, S. 49–73 sowie Coon, Tribes of the Rif, S. 112f.

33 Zur Bedeutung und breiten Anwendung des Begriffs vgl. Westermarck, Ritual and Belief, Bd. 1, S. 35–147 sowie Morris, Religion and Anthropology, S. 106.

34 Vgl. Hart, The Aith Waryaghar, S. 188.

35 »No existen límites […]. Unicamente hay en el campo un punto que indica el alcance de nuestros cañones rayados; pero en el espacio comprendido dede este mojon hasta la plaza, no somos, en realidad, dueños de un pié de terreno […]«. La Corona. Periódico liberal, 17. Oktober 1863.

36 Relosillas, Catorce meses, S. 143.



Abbildung 4: Karte von Melilla (»Plano del campo de Melilla y croquis de sus contornos formado con los datos conocidos hasta el día«, Eduardo Lucini, o. J.).



Abbildung 5: Karte (Ausschnitt) von Melilla (»Plano del campo de Melilla y croquis de sus contornos formado con los datos conocidos hasta el día«, Eduardo Lucini, o. J.)[37].

3.2.2 Entgrenzte Gewalt – Praktiken der Gewalt an den Außengrenzen

Der Soziologe und Gewaltforscher Randall Collins begründet Ausbrüche von (ethnischer) Gewalt im Kontext eines zugrundliegenden Konflikts mit dem Vorhandensein von Anspannung und Furcht (*tension/fear*), die aus der empfundenen Bedrohung durch einen Feind resultieren[38]. Ein einzelnes Ereignis könne genügen, so Collins, um in einer solchen Situation der Anspannung Gewaltausbrüche zu provozieren. Überträgt man Collins' Erkenntnisse auf den Fall der spanischen Enklaven, ließe sich auch hier von einem Gefühl der Anspannung und Furcht sprechen. Die unklaren Grenzziehungen, so eine Hypothese, verstärkten dabei das

37 Gut zu erkennen ist hier der geänderte Grenzverlauf, bei dem sowohl die Moschee als auch der muslimische Friedhof nachträglich vom spanischen Gebiet abgetrennt wurden. Der Bau des Stützpunktes »Fuerte de Sidi Guariax« in unmittelbarer Nähe zur Moschee war es, der 1893 den so genannten »Melilla-« oder »Margallo-Krieg« zwischen Spanien und dem Rif auslöste.

38 Zur Gewalt zwischen ethnischen Gruppen vgl. Randall Collins, Violence. A Micro-sociological Theory, Princeton, NJ 2009, S. 115–121.

Gefühl der Bedrohung und damit die Unsicherheit und Furcht auf beiden Seiten der Grenze zusätzlich, sodass es vor allem an den Außengrenzen zur Gewalteskalation kommen musste. Welche Formen dies annahm, wird im Folgenden untersucht.

Im September 1859 kam es bei Ceuta zu einem gewaltsamen Zusammenstoß zwischen Berbern der Anghera und spanischen Soldaten[39]. In den frühen Morgenstunden des 9. September 1859 hatte die spanische Garnison einen »Einsatz« (*salida*) unternommen, dessen Ziel die – illegale[40] – Errichtung spanischer Festungsbauten war, der sich Angehörige der Anghera jedoch gewaltsam widersetzten. Der Kampf forderte mehrere Tote, vor allem auf Seiten der Berber. Zu den »bemerkenswertesten Taten dieser denkwürdigen Aktion« zählte, so die Meinung des spanischen Berichterstatters, dass die Leichname zweier Berber an Pferdeschwänze gebunden und daran durch die Reihen der spanischen Soldaten geschleift worden seien[41]. Dieser »Spaß« habe erst ein Ende gefunden, als der spanische Kommandeur anordnete, die Leichen zu vergraben[42].

Die Schändung gegnerischer Leichen war im Grenzgebiet keine Seltenheit und ist von vielschichtiger Bedeutung: Sie lässt sich, ähnlich wie dies Randall Collins für Gräueltaten verschiedener Art konstatiert, als eine Form der entfesselten Gewalt einer Gruppe von Personen verstehen, deren aufgestaute Furcht und Anspannung sich in besonderer Grausamkeit entladen kann, an der die Täter sogar Freude empfinden[43]. Die Anspannung resultierte auf Seiten der Spanier bereits aus der unsicheren Grenzsituation, die eine permanente Bedrohung implizierte. Die Erinnerung an erfahrene Gewalt verschärfte die Furcht auf der einen und das Bedürfnis nach Rache auf der anderen Seite, was wiederum zur Entgrenzung der Gewalt beitragen konnte. Die Schändung und Zurschaustellung der gegnerischen Leichen zielten in diesem Kontext auf die Demütigung des Gegners und die Demonstration der eigenen Überlegenheit ab. Entsprechend positiv kommentierte der spanische Berichterstatter das Ereignis:

> […] In diesem Feldzug haben sich, wie immer, der Enthusiasmus unserer Kommandanten und Offiziere sowie die Disziplin unserer Armee hervorgetan, alle wetteiferten in ihrem Mut und ihrem Wunsch, die Ungläubigen zu demütigen: das Verhalten unserer Truppen verdient daher das größte Lob […][44].

---

39 Vgl. einen Bericht in: La Discusión. Diario democrático, 20. September 1859.

40 Das Grenzgebiet sollte explizit nur als Weideland dienen. S.o.

41 La Discusión. Diario democrático, 20. September 1859.

42 Vgl. ebd.

43 Zur Freude an Grausamkeit im Kontext von (ethnisch begründeter) Gewalt vgl. Collins, Violence, S. 119.

44 »En esta jornada se han distinguido como siempre el entusiasmo de nuestros jefes y oficiales y la disciplina del ejército, compitiéndo todos en bravura y deseo de humillar á los infieles: digno por

Die Demütigung des Gegners, auch in Form der Leichenschändung, wird hier mit dessen religiöser Zugehörigkeit gerechtfertigt (»die Ungläubigen«).

Auf beiden Seiten der Grenze gehörte das Schänden gegnerischer Leichen zum »Repertoire« der Gewalt. Die spanische Wahrnehmung solcher Arten der Gewalt war jedoch sehr unterschiedlich, je nachdem, ob es sich bei den Tätern um Angehörige der spanischen Garnison oder um Berber handelte. Während die Erniedrigung der »Ungläubigen« durch spanische Soldaten lobend hervorgehoben wurde, verknüpfte man die Darstellung ähnlicher Gräueltaten seitens der Berber mit einem ganz anderen Narrativ: Am 25. Juli 1855 beispielsweise veröffentlichte die Zeitung »La España« aus Madrid einen Bericht aus Melilla, der, so die reißerische Warnung des Publizisten, beim Leser »Entsetzen« auslösen müsse[45]. Darin beschrieb ein Augenzeuge das Zusammentreffen »unserer tapferen Truppen« mit »den blutrünstigen und grausamen *moros* des Gebietes um Melilla«, bei dem es zahlreiche Tote gegeben hatte. Eigentlicher Anlass des Zusammenstoßes war die Absicht der Spanier gewesen, Geschütze im Besitz der Rifbewohner sicherzustellen. Als die spanische Einheit jedoch zusätzlich zahlreiche Wohnhütten und eine Moschee, die sich unmittelbar an der Grenze befanden, beschädigte, eskalierte die Situation. Die zahlenmäßig überlegenen Rifbewohner bedrängten die Spanier derart, dass diese sich nur mit Mühe und Not zurück in die Enklave retten konnten. Denjenigen Spaniern, die im Grenzgebiet liegengeblieben waren, wurde, so der Berichterstatter, der Bauch aufgeschlitzt, sie wurden mit den Füßen voran auf eine Anhöhe geschleift, wo sie zur Zielscheibe des Spotts der vorübergehenden Rifbewohner wurden. Anschließend zündete man sie an und hängte sie »halb geschmort« und kopfüber an Pfähle, die am anderen Morgen in Sichtweite der Enklave positioniert wurden[46].

In der spanischen Darstellung wurde die Beschädigung berberischer Wohn- oder Gotteshäuser nur als zufällige Nebenerscheinung militärischer Unternehmungen im Grenzgebiet erwähnt, wie man sie seit Jahren praktizierte, um neben der Sicherstellung von Waffen die (kartographische) Erfassung des Grenzgebietes und perspektivisch die Erweiterung des spanischen Territoriums zu ermöglichen[47]. Die Legitimität dieser so genannten »Einsätze« (*salidas*) wurde nicht in Frage gestellt[48].

consecuencia del mayor elogio el comportamiento de nuestras tropas […]«. La Discusion. Diario democrático, 20. September 1859.

45 Zu den folgenden Ereignissen vgl. La España, Madrid, 25. Juli 1855. Der Bericht war zunächst im »Comercio« von Cádiz erschienen und wurde anschließend in »La España« zitiert.

46 Vgl. ebd.

47 Zur Erschließung des Grenzgebietes vgl. Bravo Nieto, Cartografía histórica de Melilla, S. 120f.

48 Schon der Terminus an sich ist diesbezüglich aufschlussreich: Gewaltsame Übergriffe seitens der Rifbewohner auf die Enklaven wurden als *ataques* (»Angriffe«) bezeichnet, während man die eigenen Überfälle im Rifgebiet als »Einsätze« verharmloste.

Dementsprechend erklärte der spanische Berichterstatter das brutale Verhalten der Berber auch nicht als eine Reaktion auf einen möglicherweise ungerechtfertigten gewaltsamen Übergriff seitens der Spanier, sondern vielmehr mit der Unzivilisiertheit, Unmenschlichkeit und Blutrünstigkeit der Rifbewohner (»die blutrünstigen und grausamen *moros* des Grenzgebietes«). Die Leichenschändung passte perfekt ins Bild, denn damit hob man nicht nur die moralische Höherwertigkeit Spaniens hervor, sondern knüpfte gleichzeitig an den europäischen Orientalismusdiskurs und eine damit verbundene Strategie zur Legitimierung von Eroberung und Gewalt an. Erzählungen über Gräueltaten des Feindes sind, so Randall Collins, typisch für ethnische Konflikte. Sie entmenschlichen den Gegner, steigern die Furcht (*fear*) vor diesem und damit die Anspannung (*tension*) und erhöhen letztlich die Bereitschaft zu neuen Gewalttaten[49].

Ähnliche Ambivalenzen in der (spanischen) Deutung von erfahrener Gewalt auf der einen und verübter Gewalt auf der anderen Seite zeigten sich wenige Jahre später erneut anhand der Ereignisse in Melilla, wo die Umsetzung der Grenzverschiebungen nun in vollem Gange war. Insbesondere die Rodungen im Umfeld der Moschee hatten im Sommer 1863 für zunehmende Unruhen unter den angrenzenden Berberstämmen gesorgt, sodass es am Nachmittag des 27. August 1863 zur kurzzeitigen Besetzung des Gotteshauses durch die Berber kam[50]. Die Folge war ein blutiges Gefecht, bei dem sich rund 2000 Berber und ca. 800 Spaniern gegenüberstanden und es zu zahlreichen Toten und Verletzten kam[51]. In den Tagen, die auf den Zusammenstoß folgten, berichteten die spanischen Tageszeitungen vermehrt aus der Enklave. Auch diesmal standen detaillierte Schilderungen der Kampfhandlungen und des Verhaltens der Konfliktparteien im Mittelpunkt. Die Kämpfe seien, so berichteten es spanische Augenzeugen, nicht nur von Beschimpfungen seitens der Berber, sondern auch von besonderen Grausamkeiten derselben begleitet worden[52]. Wenige Tage nach dem Gefecht seien drei tote Spanier aufgefunden worden, die ein grauenhaftes Bild abgegeben hätten:

49 Vgl. Collins, Violence, S. 118f.

50 Der in zahlreichen spanischen Zeitungen abgedruckte Bericht zu den Ereignissen am 27. August 1863 stammt aus der Feder des Gouverneurs von Melilla, Manuel Alvarez Maldonado, der darin seinen Vorgesetzten über die Geschehnisse informierte. Der Originalbericht ist im Hauptmilitärarchiv in Madrid überliefert; Maldonado an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 28. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

51 La Época, 2. September 1863.

52 Ebd.

> […] einer von ihnen war ohne Kopf und besaß nur noch Kiefer und Nackenhaut; die anderen beiden hatten so zermalmte Köpfe, dass sie nicht einmal die Dicke von zweieinhalb Daumenbreiten maßen; und allen dreien war der Unterleib nach außen gekehrt; man sah außerdem, dass man sie ins Feuer geworfen hatte«[53].

Wie bereits deutlich wurde, zielten solche und ähnliche Berichte darauf ab, die Grausamkeit der Rifbewohner zu betonen. Damit schürte man nicht nur Furcht vor denselben, sondern entmenschlichte sie gleichsam und legitimierte dadurch nicht zuletzt die eigenen Gewalttaten als notwendige Maßnahme gegen die »blutrünstigen« Gegner. Entsprechend feierte der spanische Berichterstatter das »große Gemetzel«, das die spanischen Truppen unter den Rifberbern angerichtet hätten[54], deren Leichname das Grenzgebiet »buchstäblich übersäten«[55].

Der Grenzkonflikt wurzelte zwar in erster Linie in einem Konflikt um Land und Ressourcen, er konnte jedoch, wie zu sehen war, von ethnischen ebenso wie religiösen Animositäten begleitet und entsprechend verschärft werden. Im Kontext von Gewaltexzessen an der Grenze wurde die ethnische, aber auch die religiöse Differenz des Gegners seitens spanischer Berichterstatter besonders hervorgehoben. Dabei wurde die angebliche Grausamkeit der Berber in Verbindung gebracht mit seiner religiösen und ethnischen Zugehörigkeit, womit man ein gängiges Klischee aufgriff. Zugleich wurde das eigene grausame Handeln mit der Notwendigkeit einer »Demütigung« der »Ungläubigen« legitimiert. Auf diese Art wurde der berberische Feind jenseits der Grenze paradoxer Weise in doppelter Hinsicht entmenschlicht: Zum einen durch die Schilderung seiner angeblichen Brutalität und Grausamkeit, zum anderen durch die Schilderung der an ihm angeblich rechtmäßig verübten Grausamkeiten. Diese Entmenschlichung wiederum steigerte, so ist zu vermuten, die Gewaltbereitschaft auf Seiten der spanischen Akteure vor Ort.

Zusammenfassend ist zu konstatieren, dass vor allem Konflikte um die Außengrenzen von Gewalt und Gewaltexzessen begleitet wurden, deren Deutung auf spanischer Seite mit ethnisch-religiösen Zuschreibungen einherging. Bei den Konflikten spielten unsichere Grenzziehungen ebenso eine Rolle wie das zunehmende Interesse der Spanier an einer Erweiterung ihres Territoriums, was wiederum die bereits vorhandene berberische Infrastruktur tangierte. Insbesondere die Moschee im Grenzgebiet bei Melilla sollte dabei zu einem zentralen Konfliktpunkt und, wie im Folgenden zu sehen sein wird, zum Symbol der, auch religiös konnotierten Feindseligkeiten an der Grenze werden.

---

53 El Pensamiento Español, 14. September 1863.

54 La Iberia, 3. September 1863.

55 La España, 1. September 1863.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

3.2.3 (Religiöse) Machtdemonstration oder Ressourcenkonflikt? – Konflikte an den Außengrenzen

Im Frühjahr 1862 forderte ein Stammesführer der Berber bei Melilla die Besitzzusicherung über das muslimische Gotteshaus, das sich auf nun spanischem Gelände befand und das für die Berber ein »Ort großer Verehrung« war[56]. Ähnliche Forderungen stellte auch der marokkanische Verhandlungsführer Mulai al-Abbas an sein spanisches Gegenüber, den spanischen Konsul in Tanger[57], sodass der Gouverneur der Enklave den benachbarten Berbern schließlich versicherte, die Moschee werde »[…] so erhalten, wie sie ist, sodass sie sie, wenn sie unser Gebiet durchqueren, besuchen und dort ihre Andacht verrichten können […]«[58]. Nur wenige Monate später sollte eben jener Gouverneur allerdings den vollständigen Abriss der Moschee befehlen. Was war geschehen?

Wie bereits im vorangehenden Kapitel berichtet, kam es im Zuge der spanischen Rodungsarbeiten im Umfeld der muslimischen heiligen Stätten im spanischen Gebiet am 27. August 1863 zu einem gewaltsamen Zusammenstoß zwischen Berbern und spanischen Truppen. Das war zunächst nichts besonders Ungewöhnliches. Doch der Konflikt beschränkte sich dieses Mal nicht allein auf die Außengrenzen, sondern es kam auch im Inneren der Enklave zu einem Aufstand berberischer Händler, die sich mit ihren Waren dort befanden. Der Gouverneur berichtete hiervon:

> Seit dem Morgen bemerkte ich, dass mehr *moros* als üblich dem städtischen Markt zuströmten […]. Als der Angriff begann, sammelten sich diese, die unzweifelhaft gemeinsame Sache mit denen von draußen machten, zum Aufstand, sie warfen ihre Waren fort und schrien *Krieg, Krieg den Christen* […][59].

Ob der Überfall seitens der berberischen Händler tatsächlich mit einer religiösen Feindschaft gegenüber Christen begründet wurde, ist nicht zu überprüfen. Dass der Gouverneur dies behauptete, ist jedoch zumindest insofern aufschlussreich, als er selbst offenbar die Betonung der religiösen Feindschaft als wirkmächtiges Instrument der Mobilisierung zu Gewalt anerkannte und Gewaltakte seitens der muslimischen Gegner entsprechend interpretierte.

---

56 Maldonado an Merry y Colom, Melilla, 4. April 1862, AHN, Exteriores, TR-115.

57 Merry y Colom an Maldonado, Tanger, 8. Juni 1862. Archivo General Militar, Madrid (im Folgenden: AGMM), Caja 426, Leg. 6, Carp. 8.

58 Maldonado an Merry y Colom, Melilla, 4. April 1862, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, TR-115.

59 Maldonado an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 28. August 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10 (Hervorhebung im Original).

Auch wenn der (angebliche) Versuch der Berber, die Stadt einzunehmen, scheiterte, so hinterließ er doch einen bleibenden Eindruck in der Enklave. Immerhin stand für die spanische Bevölkerung vor Ort die Existenz ihrer Stadt auf dem Spiel. Die Ereignisse vom 27. August 1863 hatten, so die Einschätzung des *Gibraltar Chronicle*, das Potenzial, für eine »Erneuerung des chronischen Kriegszustands zwischen der spanischen Siedlung und den Rifbewohnern«[60] zu sorgen. Die Reaktionen der spanischen Autoritäten vor Ort fielen entsprechend hart aus: Die rund 95 Rifbewohner[61], die sich innerhalb der Stadt befunden hatten, wurden unter Schlägen zusammengetrieben und inhaftiert[62]. Die Tatsache, dass sie unbewaffnet waren und dass sich unter ihnen Kinder befanden[63], trug offenbar ebenso wenig zu einer milderen Behandlung bei wie der Umstand, dass die meisten berberischen Händler den Bewohnern der Enklave persönlich vertraut waren[64].

Für den Gouverneur der Enklave wurde die Moschee, die sich noch immer auf spanischem Boden befand, zunehmend zum Kern des Konflikts. Einer Gruppe bewaffneter Berber, die sich bei dem Gotteshaus versammelten, unterstellte er entsprechend, sie planten einen erneuten Angriff auf Melilla[65]. Nachdem es in den Tagen, die auf den 27. August folgten, auch bei den von Melilla aus verwalteten kleineren *presidios menores* Alhucemas und Peñón Velez de la Gomera zu Ansammlungen bewaffneter Rifbewohner und zu vereinzelten Übergriffen gekommen war, meinte auch der spanische Konsul in Tanger, Francisco Merry y Colom[66], es müsse sich um eine konzertierte Aktion gegen die spanische Präsenz in Nordafrika handeln[67]. »Die Situation ist sehr ernst«, drohte Merry y Colom seinem marokkanischen Verhandlungspartner und Bruder des Sultans, Mulai al-Abbas. »[M]an hat spanisches Blut vergossen, man hat unsere Flagge beleidigt und man hat den Frieden gebrochen. Das spanische Volk verlangt sofortige und umfassende Wiedergutmachung«[68].

---

60 The Gibraltar Chronicle, 5. September 1863, zitiert nach: The Morning Post, 11. September 1863. Zu den Details der Auseinandersetzung am 27. August 1863 vgl. Kap. 3.2.3 sowie Mehlmer, »Um Streitigkeiten zu vermeiden […]«.

61 Die spanischen Angaben zur Anzahl dieser Personen schwanken zwischen 93 und 99.

62 Vgl. La Época, 2. September 1863.

63 Vgl. ebd. sowie La Iberia, 3. September 1863.

64 Vgl. hierzu Kap. 3.4.1.

65 Maldonado an das Kriegsministerium, 30. September 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.

66 Zu Merry y Colom vgl. Vilar, Diario del viaje y misión diplomática de Francisco Merry y Colom, S. 25–31 sowie Miège, Le Maroc et l' Europe, Bd. 3, S. 160–169.

67 Merry y Colom an Mohammed Vargas, den marokkanischen Außenminister, Tanger, 17. September 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.

68 Merry y Colom an Mulai al-Abbas, Tanger, 1. Oktober 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.

Um der Bedrohung endgültig Herr zu werden, forderte der Gouverneur von Melilla schließlich die Zerstörung des Gotteshauses auf spanischem Gebiet, sodass Mulai al-Abbas und Merry y Colom schließlich am 14. November 1863 darüber übereinkamen, »[u]m die Streitigkeiten zu vermeiden, die sich unweigerlich daraus ergeben würden, dass *moros* spanisches Gebiet betreten, um die Moschee zu besuchen […], werden besagte Moschee zerstört und die Feigenbäume und Feigenkakteen, die sie umgeben, gefällt«[69].

Im selben Abkommen wurde vereinbart, dass marokkanischen Truppen oder Angehörige der benachbarten Berberstämme selbst unter Aufsicht Mulai al-Abbas' die Zerstörung der Moschee sowie die Planierung des diese umgebenden Geländes übernehmen sollten. Damit wollte man einerseits etwaige Rachegefühle seitens der Berber auf den *Makhzen* oder die eigenen Stammesführer lenken. Andererseits war die Verpflichtung zum Einsatz der Berber beim Abriss der Moschee aber auch als Strafmaßnahme gedacht. Der spanische Konsul Francisco Merry y Colom kommentierte dies mit Genugtuung:

> Sehr tiefgreifend war der Eindruck, den dieses Spektakel bei den Kabylen hinterließ, als die Truppen des Sultans, angeführt von einem Prinzen, gesandt wurden, um den Tribus den Willen einer christlichen Macht aufzuzwingen. […] [H]eute wissen sie nicht nur, dass wir selbst über ausreichend Mittel verfügen, um sie zu bestrafen, sondern dass wir sie sogar durch den Sultan bestrafen lassen können[70].

Als die Planierungsarbeiten im November 1863 schließlich umgesetzt wurden, befand sich unter den Zuschauern auch ein gewisser, in den spanischen Quellen als *Sherif* bezeichneter Mulai Ismael, bei dem es sich um eine angesehene Führungsperson aus dem Rifgebiet handelte[71]. Gerüchten zufolge hatte er maßgeblich zur Mobilisierung der Berber gegen die spanische Garnison am 27. August beigetragen[72], was ihn in den Augen des spanischen Gouverneurs Maldonado zu einem seiner zentralen Widersacher machte. Dass nun eben jener Mulai Ismael zusammen mit einigen anderen Berbern den Abriss der Moschee mitansehen musste, den er

---

69 Artikel 3 des »Acuerdo relativo á la conservación de los nuevos límites de la plaza de Melilla […]«, 14. November 1863, in: LAS CAGIGAS, Tratados y Convenios, S. 69.

70 Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 19. November 1863, zitiert nach: BECKER Y GONZALEZ, España y Marruecos, S. 103f.

71 Mit dem Begriff *sharīf/shurfā* werden in der muslimischen Welt Personen bezeichnet, deren sozial hohe Stellung sich u. a. aus ihrer Verwandtschaft mit dem Propheten Muhammad ableitet. Es kann sich dabei um säkulare wie religiöse Führungspersonen handeln, vgl. Clifford E. BOSWORTH u. a. (Hg.), The Encyclopaedia of Islam, Bd. 9, Leiden 1997, S. 329–337.

72 Merry y Colom an Mohammed Vargas, Tanger, 17. September 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.

mit Beschimpfungen und Flüchen begleitete, stimmte den Gouverneur äußerst zufrieden[73]. Er konstatierte:

> […] ich, dessen lebenslanger Alptraum es gewesen wäre, wenn ich nicht das Verschwinden jener Bauwerke mitangesehen hätte, beeilte mich, vor meiner Abreise damit abzuschließen, um weder Andenken noch eine Spur ihrer Existenz übrigzulassen […]. Zum Zorn unserer barbarischen Nachbarn hatte ich die Genugtuung, die berühmte Moschee mitsamt ihren hundertjährigen Feigenkakteen verschwinden zu lassen […][74].

Für den Gouverneur stellte der Abriss des Gotteshauses also nicht nur eine sicherheitspolitische Notwendigkeit dar, sondern er sah darin auch eine symbolische Demonstration seines persönlichen Sieges über Mulai Ismael im Besonderen und die berberischen Nachbarn im Allgemeinen.

Religion, so lässt sich zusammenfassen, war zwar nicht die Ursache für den eigentlich territorialen Konflikt bei Melilla, aber sie spielte bei dessen Austragung eine zentrale Rolle: Zum einen, weil durch die Grenzverschiebungen religiöse Stätten der Berber betroffen waren, zum anderen aber auch, weil man sich auf spanischer Seite die Gewaltbereitschaft der Berber mit deren religiöser Feindschaft gegenüber den Christen erklärte. Das damit verbundene Narrativ einer historischen, religiös begründeten Feindschaft zwischen Spaniern (Christen) und Marokkanern (Muslimen) trug seinen Teil zur Eskalation bei, sodass die Zerstörung der Moschee, so scheint es, nur eine folgerichtige Reaktion der Spanier war. Schließlich boten sich religiöse muslimische Stätten für die Zurschaustellung der eigenen Überlegenheit gerade aufgrund des religiös konnotierten Feindschaftsnarrativs besonders an.

Eben dies lässt sich auch anhand eines weiteren Beispiels aus dem Grenzgebiet bei Ceuta demonstrieren. Dort befand sich ein muslimisches Gotteshaus, etwa eine Meile von der Enklave entfernt. In dessen unmittelbarer Nähe standen der sogenannte *Serrallo*, ein ehemaliges marokkanisches Palais und militärischer Stützpunkt, sowie die ehemalige Wohnstätte eines von den Rifbewohnern als heilig verehrten spanischen Renegaten, unter den Spaniern als *casa del Renegado* bekannt[75]. Bereits

---

73 Maldonado an das Kriegsministerium, Melilla, 24. Dezember 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

74 »Pero yo, que hubiera tenido una pesadilla toda mi vida sino hubiera visto desaparecer aquellas obras antes de mi marcha, me apresuré á concluir con ellas para no dejar memoria ni rastro de su existencia […]. A despecho de nuestros salvages vecinos, he tenido la satisfaccion hacer desaparecer la celebre Mezquita con sus seculares chumberas […]«. Maldonado ans Kriegsministerium, Melilla, 24. Dezember 1863, ebd.

75 Dabei handelte es sich, so die Legende, um Manuel Alvarez, einen Bauern aus San Roque, der sich des Mordes aus Eifersucht schuldig gemacht hatte. Nach seiner Internierung in Ceuta floh er nach

vor dem sogenannten »Afrikakrieg« war die Moschee immer wieder Ziel spanischer Angriffe aus der Enklave gewesen[76]. Im Zuge des Krieges gewann das Gebäude für die Spanier jedoch zusätzlich an symbolischer Bedeutung. Im November 1859, bereits kurz nach Kriegsbeginn, besetzten spanische Truppen aus Ceuta den *Serrallo* und die dazugehörige Moschee, ein Ereignis, das ein Augenzeuge folgendermaßen beschrieb:

> Um sieben Uhr morgens betraten unsere Truppen […] marokkanischen Boden und besetzten den *Serrallo* und seine Umgebung […]. Gegen neun Uhr ertönte das Horn, und […] man hisste die spanische Flagge auf dem Turm der Moschee […], während die *marcha real* gespielt wurde und der Oberkommandierende der Division *Es lebe die Königin, es lebe Spanien* ausrief […][77].

Für die siegreichen spanischen Truppen gewann der (eigentlich nur minimale) territoriale Zugewinn offenbar vor allem aufgrund der Symbolträchtigkeit des Ortes seine tiefere Bedeutung. Das Hissen der spanischen Flagge auf einem muslimischen Gotteshaus, begleitet von der Intonation der spanischen Nationalhymne, Hochrufen auf die Königin und den spanischen Staat – der Akt der Inbesitznahme wirkt

---

Marokko und konvertierte dort zum Islam. Sein Leben verbrachte er schließlich als Einsiedler in einer Hütte auf einem Berg an der Küste. Für die Spanier galt Alvarez als »infeliz renegado«, der zur Konversion gezwungen worden war und seine Wohnstätte absichtlich so positioniert hatte, dass er stets auf seine ehemalige Heimat auf der anderen Seite der Meerenge blicken konnte. Vgl. Adolfo Llanos y Alcaráz, Siete años en África. Aventuras del renegado Sousa en Marruecos, Argelia, el Sahara, Nubia y Abisinia, Madrid o. J. [1870?], S. 10 sowie Joly, Historia crítica, S. 32f. und Evaristo Ventosa, Españoles y Marroquíes – Historia de la Guerra de África, Barcelona 1859, S. 212f. (fast identische Beschreibung, vermutlich vom selben Autor, in: La España, 14. Dezember 1859). Ventosa und Joly erwähnen auch die Verehrung, welche die Berber dem toten Renegaten entgegenbrachten, was sich unter anderem in der Pflege seiner ehemaligen Wohnstätte äußerte. Zum besonderen Stellenwert christlicher Renegaten in einigen Stämmen des Rifs (hier am Beispiel der Aith Waryaghar), die ihnen eine besondere Verehrung entgegenbringen, vgl. Hart, The Aith Waryaghar, S. 176: »[…] if a Christian in a critical situation performs this act, not only does he become an immediate convert to Islam, but he is considered to be worth one Muslim and a half«.

76 Vgl. zum Beispiel den Bericht über die Erstürmung der Moschee durch spanische Truppen im September 1859 in: La Discusión, 21. September 1859. In Reaktion auf dieses Ereignis stürmten die Rifbewohner wenig später das Gotteshaus. Vgl. den Bericht in La España, 23. September 1859.

77 »[…] A las siete de la mañana de hoy pisaban nuestras tropas de la primera division el suelo marroquí, ocupando el Serrallo y sus circunferencias […]. Los señores generales Echagüe y Gasset abrieron la marcha a la cabeza de las fuerzas, y fueron los primeros que entraron en el Serrallo, y que se empezó á fortificar abriendo aspilleras y fosos en su alrededor. Serian las nueve, sonó el clarín, y puestas las tropas en posicion militar se enarboló el pabellon español, al tocar las bandas marcha real, en la torre de la Mezquita del espresado Serrallo, dándose por el general en gefe de la division el grito de viva la Reina y viva España […]«. Bericht aus Ceuta vom 19. November 1859, in: La España, 29. November 1859.

nicht nur aufgrund des gewählten Ortes, sondern auch aufgrund des Zeremoniells wie eine Machtdemonstration auf militärischer, politischer, nationaler, aber auch religiöser Ebene. Die enge, auch historisch bedingte Verknüpfung dieser Ebenen, wird hier deutlich. Auch die Beschreibung der anschließend für die Soldaten abgehaltenen Messe geht in eine ähnliche Richtung:

> Sicherlich war der religiöse Akt nach der Schlacht von las Navas de Tolosa[78] nicht größer [als derjenige im Grenzgebiet um Ceuta, Anm. S.M.]. Der aktuelle Krieg ist kein religiöser Krieg, […] noch kann er es sein, in dem Stadium, in dem sich die spanische Nation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts befindet. […] Aber es sei mir gestattet, meine Gefühle darzulegen, die der Festakt, der in jedem christlichen Herzen widerhallt, in mir weckte, eine Feierlichkeit gegenüber der Moschee, […], in einer von spanischem Blut getränkten Erde […][79].

Rational gesehen handelte es sich bei dem sogenannten »Afrikakrieg« tatsächlich *nicht* um einen religiösen Krieg, da die eigentlichen Motive für den Kriegsausbruch, wie bereits beschrieben, vielmehr auf kolonialen und wirtschaftlichen sowie innenpolitischen Interessen Spaniens gründeten. Dennoch wurden, wie hier mit dem Verweis auf die Schlacht bei las Navas del Tolosa, immer wieder Parallelen zur *Reconquista* gezogen und damit auf eine Tradition der, auch religiös begründeten Feindschaft sowie der Gewalt verwiesen. Das Schwanken zwischen fortschrittlichem Toleranzgedanken einerseits und der Berufung auf traditionelle Narrative der (religiösen) Feindschaft andererseits, sind typisch für viele zeitgenössische Berichte aus spanischer Feder. Auch wenn der Autor des obigen Textes betonte, angesichts der Fortschrittlichkeit Spaniens sei eine religiös begründete Feindschaft nicht mehr zeitgemäß, so schien die religiös-nationale Symbolik der Feierlichkeit ihn dennoch auf besondere Art und Weise zu berühren.

Möglicherweise waren es solche und ähnliche Aktionen, die den spanischen General Echagüe dazu veranlassten, kurz nach der Einnahme der Moschee gegenüber dem Stamm der Anghera zu versichern: »Nein, dies ist weder ein Krieg der Religion noch des Fanatismus'; es ist eine internationale Frage der Ehrliebe, die uns, wohin auch immer, aber keinesfalls zur Zerstörung eurer Tempel oder

78 Eine der bekanntesten Schlachten im Zuge der sogenannten *Reconquista*.

79 »[…] Seguramente no sería mas grande el acto religioso que precedió á la batalla de las Navas de Tolosa. No es la actual una guerra religiosa, no seria político, ni puede serlo en el estado de la nacion española, y en la segunda mitad del siglo XIX. Así la comprenden los valientes generales, encargados de dar gloriosa cima á la comenzada guerra; así lo comprende el pais, […]; pero séame lícito consignar los sentimientos que me inspiró un acto que en todo corazon cristiano resuena, una solemnidad verificada frente a la mezquita que guarda los restos de un santon árabe, junto al Serrallo, en una tierra regada con sangre española […]«. La España, 13. Dezember 1859.

zum Zufluchtsort eures Glaubens, führt«[80]. Dass dem nicht immer so war, konnte anhand der Beispiele in diesem Kapitel demonstriert werden.

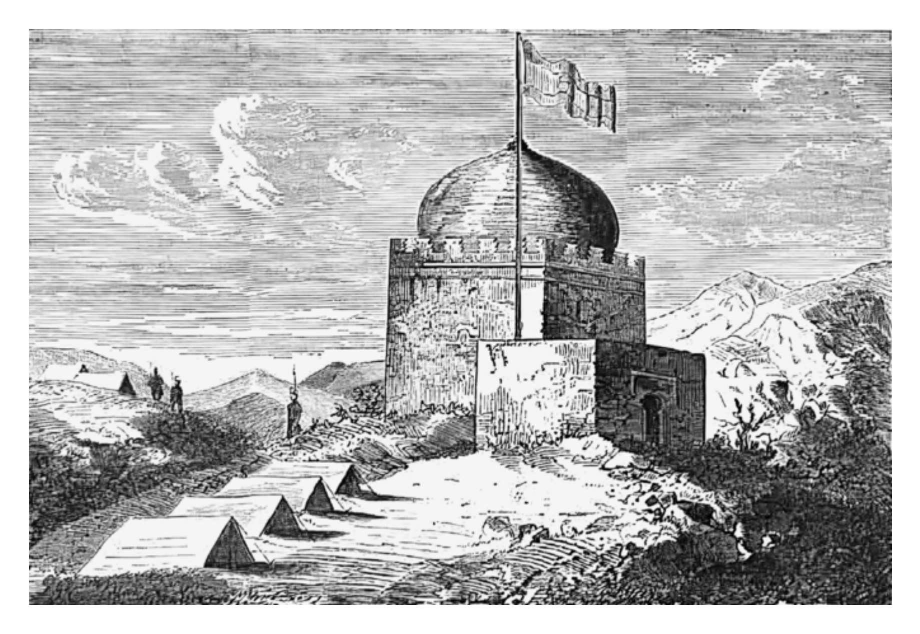


Abbildung 6: Moschee mit gehisster spanischer Flagge in der Grenzregion bei Ceuta.

Der Grenzkonflikt, so legen es die geschilderten Beispiele nahe, wurde gerade dort besonders gewaltsam ausgetragen, wo die Grenze zwischen spanischem und marokkanischem Gebiet unklar oder umstritten war. Dass also vor allem rund um die Außengrenzen symbolische Machtdemonstrationen wie die Schändung gegnerischer Leichen oder Angriffe auf heilige Stätten (siehe Abbildung 6) gehäuft auftraten, liegt nahe. Auch wenn die eigentliche Konfliktursache nicht religiöser Art war, bot sich Religion als Feld der symbolischen Demütigung des Gegners einerseits sowie der Zurschaustellung der eigenen Überlegenheit andererseits besonders an, da man hier auf ein Repertoire an etablierten Feindschaftsnarrativen

80 »[…] Nó, […] esta no es una guerra de religion, ni de fanatismo; es una cuestion internacional, de pundonor que, llévenos donde nos lleve, no será nó á la destruccion de vuestros templos ni al sagrado de vuestras conciencias«. Ventosa, Españoles y Marroquíes, S. 121f. Ganz ähnlich klingt die Ansprache O'Donnells an die Marokkaner, in welcher er ihnen den Schutz ihrer Religion und ihres Glaubens zusichert. Ebd., S. 122. Im Falle Ceutas schien dies durchaus zuzutreffen: Noch 1873 unterhielten die Berber im spanischen Gebiet »eine Art kleine Kapelle, […] die von den muslimischen Reisenden im Vorbeigehen Gebete und Opfergaben empfängt. Niemand hindert sie daran, und, um die Wahrheit zu sagen, auch sie behelligen niemanden […]«. Relosillas, Catorce meses, S. 143.

zurückgreifen konnte. Bei der Austragung von Konflikten spielten letztlich aber nicht nur territoriale, wirtschaftliche oder religiöse Interessen eine Rolle. Darüber hinaus war es oftmals auch die Erinnerung an Gewalt, die zum einen die Furcht vor erneuter Gewalt, aber auch das Bedürfnis nach Rache und damit letztlich weitere Gewalt bedingte. Dabei konnten, wie zu sehen war, auch Einzelpersonen wie Maldonado oder der *Sherif* Ismael eine zentrale Rolle bei der Eskalation (oder auch Deeskalation) von Konflikten spielen.

3.3 Unsicheres Terrain – Zwischen Enklaven und Außengrenzen

3.3.1 Das Grenzgebiet zwischen Außengrenze und Stadttoren

Das an die Enklaven angrenzende Gebiet wurde, wie bereits bemerkt, überwiegend für landwirtschaftliche Zwecke und als Weideland für Vieh (Rinder, Schafe, Ziegen) genutzt. Darüber hinaus unternahmen die spanischen Einwohner dort, vor allem nach den Grenzverschiebungen bzw. -konkretisierungen ab 1860, Spaziergänge, gingen aber auch der Jagd und Fischerei nach[81]. Eine Bebauung des nach 1860 zu Spanien gehörenden Territoriums erfolgte nur schleppend, zumal, wie bereits beschrieben, die Umsetzung der Grenzerweiterungen vor allem bei Melilla weitgehend am Widerstand der Rifbewohner scheiterte. Weide- und Ackerland sowie (im Falle Ceutas) der Wald um die Enklaven wurden, auch aufgrund fehlender Grenzzäune oder Grenzmarkierungen, immer wieder zu Orten der (friedlichen) Begegnung, aber auch des Konflikts zwischen Rifbewohnern und Spaniern aus der Enklave; mehr oder weniger kurzzeitige Grenzüberschreitungen aus unterschiedlichen Gründen gehörten zum Alltag.

Das Terrain zwischen territorialer Außengrenze und Stadtmauern zeichnete sich durch eine gewisse Unsicherheit aus, die sich letztlich im doppelten Grenzcharakter manifestierte. Schließlich war die Grenze hier in zweifacher Hinsicht präsent: zum einen als rechtlich-territoriale, doch kaum gekennzeichnete, geschweige denn kontrollierbare Außengrenze zwischen Spanien und Marokko, zum anderen als physische Grenze in Form von Stadtmauern, Gräben, Festungsanlagen und (verschließbaren) Stadttoren der Enklaven selbst. Anhand des folgenden Beispiels wird

81 Zu diesen Zeiten wurden Wachposten dazu abgeordnet, die Vorgänge im Außengelände zu überwachen (vgl. einen entsprechenden Verweis hierauf in einem Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131. Die Überwachung konnte jedoch nur in einem sehr limitierten Rahmen erfolgen, da das Gelände aufgrund des starken Bewuchses (Wald bei Ceuta, Feigenkakteen bei Melilla) nur schwer einsehbar war.

eine typische Konfliktsituation in diesem Gebiet sowie deren Lösung vorgestellt, die sich so oder ähnlich immer wieder in den Quellen finden lassen.

3.3.2 Diebstahl und Geiselnahme – typische Konflikte im Grenzgebiet

Am 15. Februar 1866, so der Bericht des Gouverneurs von Melilla, José de Salcedo, an den Oberkommandierenden in Granada, war es zu einem Viehdiebstahl im Gebiet um die Enklave gekommen: Eine Kuh aus dem Besitz von Francisco López Domínguez (alias »Mendez«), dem Fleischlieferant der Enklave, sei, während sie in der Nähe des Stadttores Santa Bárbara im Südwesten der Stadt angebunden graste, von *moros* aus dem Grenzgebiet entwendet worden[82]. Die Verfolgung der Täter scheiterte, da diese vor ihrer Ergreifung die Grenzlinie in Richtung marokkanischen Gebiets übertreten hatten und damit dem Zugriff Spaniens entzogen waren. »Doch«, so der Gouverneur,

> da sich in unmittelbarer Nähe eine Viehherde mit »maurischen« Hirten [*pastores moros*] befand, die ohne Zweifel Komplizen des Diebstahls oder zumindest Mitwisser derjenigen waren, die ihn durchführten, wurden vier größere Rinder als Geiseln genommen und in die Stadt gebracht […][83].

Mittels dieser tierischen »Geiseln« versuchte man, beim zuständigen Kaid die Herausgabe der gestohlenen Kuh zu erreichen, während dieser versuchte, die Auslieferung der vier Rinder zu bewirken – beides ohne Erfolg. Als wenig später vier Bürger Melillas von Rifbewohnern als Geiseln genommen wurden, war die nächste Stufe der Eskalation erreicht. Doch auch dies war für die Grenzregion durchaus noch nichts Ungewöhnliches, wenn auch der Akt der Geiselnahme selbst kurzzeitig für Unruhe unter den Einwohnern der Enklave sorgte:

> […] große Gruppen *moros* drangen mit ihren Waffen in spanisches Territorium ein, während sie ihre Haiks [Schultertücher, Anm. S.M.] alarmierend durch die Luft schwangen, und begaben sich in Richtung Stadt; auch wenn sie ihre Waffen nicht benutzten, hielten sie doch all jene, die sie im Gelände, das zur Festung gehört, aufgriffen, an, wodurch sie Schrecken und Flucht unter Personen beiderlei Geschlechts und aller Schichten

82 Vgl. den Bericht des Gouverneurs von Melilla an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 20. Februar 1866, AGMM, Caja 0428, Carp. 3.

83 »[…] pero que hallandose á la inmediacion un ganado con Pastores moros que indudablemente eran complices en el robo, ó cuando menos conocedores de los que lo efectuaron, habian cogido en rehenes y traido á la plaza cuatro reses mayores del espresado ganado […]«. Ebd.

auslösten, denen es erlaubt war, die Stadt zu verlassen und ihren Vergnügungen nachzugehen«[84].

Bei der Geiselnahme, so betont es der Gouverneur, seien die Rifbewohner jedoch rücksichtsvoll vorgegangen, hätten weder Frauen noch Kinder oder alte Menschen behelligt, die sie, im Gegenteil, friedlich in die Enklave zurückkehren ließen. Die vier Geiseln stammten vor allem aus den Reihen des spanischen Militärs; sie wurden im Hause des Kaids respektvoll aufgenommen und während ihres dortigen Aufenthalts mit Tabak, Fleisch und Kaffee versorgt[85].

In Reaktion auf die Geiselnahme veranlasste der Gouverneur, die Stadttore zu verriegeln sowie die 22 Rifbewohner, die sich noch innerhalb der Stadtmauern befanden, ebenfalls als Geiseln festzuhalten[86]. Unter diesen befand sich auch eine in den Quellen als »Kalif« bezeichnete Person, eine der lokalen Autoritäten des Rifgebietes, der gesondert im Hause des Gouverneurs aufgenommen und dort, so der Gouverneur, »mit dem gebührenden Respekt« behandelt wurde[87].

Geiselnahmen waren im Grenzgebiet im Allgemeinen keineswegs unüblich und bildeten für gewöhnlich die zweite Eskalationsstufe, nachdem es zu einem Diebstahl oder Ähnlichem gekommen war. Prominentestes Beispiel für einen solchen Fall stellte wohl die Entführung und Geiselnahme des spanischen Adjutanten Álvarez

---

84 Bericht des Gouverneurs von Melilla an das Generalkapitanat in Granada, Melilla, 20. Februar 1866, ebd. Einwohner Melillas, die sich zu Spaziergängen, zur Jagd, zum Angeln oder im Rahmen ihres Dienstes als Hirten im Gebiet außerhalb der Stadtmauern befanden, wurden nicht selten zum Ziel von Geiselnahmen. Vgl. zum Beispiel die Entführung eines Pharmazeuten sowie eines Hirten aus Melilla, mit der die *moros del rey*, die marokkanische Truppe, die bei Melilla stationiert war, die Herausgabe von Geiseln aus den eigenen Reihen erwirken wollte. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

85 Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Vertreter in Tánger, Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131. Von einer ähnlich positiven Behandlung berichtet auch ein spanischer Pharmazeut, der im Mai 1865 von *moros del rey*, also der marokkanischen Einheit vor Ort, gefangengenommen worden war. Er werde, so gibt der Gouverneur von Melilla den Bericht des Gefangenen wieder, »mit allem Respekt behandelt und sogar bewirtet« (»con toda consideracion y hasta obsequiado«). Schreiben des Gouverneurs von Melilla, José de Salcedo, an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, ebd.

86 Aufgrund der bereits fortgeschrittenen Stunde, so Salcedo, seien es »nur« 22 gewesen, was darauf hinweist, dass normalerweise durchaus mehr Rifbewohner die Stadt frequentierten. Vgl. Schreiben des Gouverneurs von Melilla, José de Salcedo, an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, ebd.

87 »Desde los primeros momentos de la alarma, mandé se detubieran en la plaza y reuniesen en un punto dado todos los moros que bajaban por ella, incluso el Kalifa que ordené quedase en calidad de detenido en mi casa habitacion, tratandole con el debido decoro […]«. Ebd.

sowie mehrerer Häftlinge aus der Enklave dar, die im Frühjahr 1859 als Reaktion auf die spanische Konfiszierung einer Kanone aus dem Besitz der Rifberber erfolgt war[88].

Im Zuge der gegenseitigen Geiselnahme im Februar 1866 wurden schließlich die Wachposten an den Stadtgrenzen verstärkt, bekamen jedoch den Befehl, keinen Gebrauch von ihren Waffen zu machen, außer »in dem extremen Fall, dass sie offen angegriffen w[ü]rden«[89]. Der Zutritt bewaffneter *moros* zur Enklave sei des Weiteren unbedingt zu verhindern. Auch auf Seiten der Rifbewohner wurden bewaffnete Wachposten aufgestellt.

In den folgenden Stunden gingen die Verhandlungen über die Auslieferung der *moros* und *cristianos*[90] sowie der Rinder hin und her, drei *moros del rey*, also Soldaten des Sultans, übernahmen dabei die Vermittlung zwischen der Enklave und dem Kaid, dem Vertreter des *Makhzen*, der sich im Niemandsland aufhielt (in dem allerdings vertragswidrig noch Berber siedelten). Um kurz vor zehn Uhr abends erschienen schließlich die drei Vermittler in Begleitung der gefangengenommenen *cristianos* am Stadttor. Das Tor wurde geöffnet – jedoch nicht ohne zuvor Sicherheitsvorkehrungen getroffen zu haben –, und die Übergabe der »christlichen« Geiseln verlief ohne weitere Zwischenfälle innerhalb der Stadtmauern. Im Gegenzug ordnete der Gouverneur die Überstellung der 22 Rifbewohner an. Die Frage der Rinder blieb zunächst ungeklärt.

Am nächsten Morgen bat der Kaid um eine Unterredung mit dem Gouverneur »am üblichen Ort« (*en el sitio de costumbre*), einem Zelt des Kaids im neutralen Gebiet nahe der Grenze. Dort legte man den Streit bei, indem der Kaid die angeblichen Verantwortlichen des »aggressiven Kabylenstamms« (*de la Kabila agresora*), der Frajana, einem Clan des Stammes der Mazuza, präsentierte, die den Viehdiebstahl zugaben und eine Wiedergutmachung versprachen. Daraufhin erklärte sich der Gouverneur bereit, die als Geiseln genommenen Rinder freizulassen, um den *moros* ein Beispiel der »großzügigen spanischen Wesensart« zu geben[91]. Der Konflikt war damit beigelegt.

---

88 Vgl. hierzu verschiedene Berichte zwischen 1858 und 1859, u. a. in AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores H 2075 (Tánger); AGMM, Caja 1501; AGMM, Caja 4025, Carp. 4 (1859).

89 »[…] ordenes de no hacer uso de las armas sino en el estremo caso de ser abiertamente ostilizado [sic]«. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 20. Februar 1866, AGMM 4028, Carp. 3.

90 Entspricht der Originalbezeichnungen im Bericht des Gouverneurs. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 20. Februar 1866, ebd.

91 »[…] para darles á conocer mas y mas la generosidad del caracter Español […]«. Schreiben des Gouverneurs von Melilla, José de Salcedo, an den spanischen Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

3.3.3 Eine »Choreographie« des Konflikts – Versuch einer Deutung

Was lässt sich nun anhand dieses letztlich doch recht friedlich beigelegten Konflikts demonstrieren? Zum einen weist er auf ein zentrales Konfliktfeld im Grenzgebiet hin: den Viehdiebstahl bzw. die Beschuldigung, einen solchen begangen zu haben. Viehdiebstähle waren im an die Enklaven angrenzenden Gebiet so häufig, dass besagter Fleischlieferant und Viehbesitzer Francisco López Domínguez (alias Méndez) sogar dazu überging, seine Viehhirten mit Schusswaffen auszustatten[92]. Der Viehdiebstahl konnte für die Rifbewohner zum Teil lukrativ sein, nicht nur, da sie die entwendeten Tiere auf einem nahegelegenen Markt verkauften oder eintauschten[93], sondern auch, da sie im Falle der Rückgabe oder auch bei Hinweisen auf den Dieb mit einer finanziellen Belohnung seitens des Besitzers rechnen konnten[94].

Die Vehemenz, mit der Konflikte um die Tiere ausgefochten wurden, erklärt sich aus verschiedenen Faktoren. Einerseits war die Viehhaltung, neben Landwirtschaft, Jagd und Fischerei, sowohl für die Enklave als auch für die Rifbewohner Teil der Lebensgrundlage[95]. Die Verfügung über Rinder, Schafe und Ziegen bedeutete also nicht nur wirtschaftliches Potenzial, sondern schlichtweg das Überleben der eigenen Bevölkerung, des eigenen Stammes, der eigenen Familie. Gleichzeitig weideten die Tiere aus spanischem Besitz bei Melilla nach 1860 auf von den Rifbewohnern ursprünglich landwirtschaftlich genutzter Fläche, sodass hier mit großer Wahrscheinlichkeit auch ein Konflikt zwischen Ackerbauern auf der einen und Viehhaltern auf der anderen Seite zum Tragen kam. Auch dies mag ein Grund für die zahlreichen überlieferten Viehdiebstähle vor allem nach 1862[96] gewesen sein, schließlich wurden mit der Inbesitznahme des neuen Gebietes durch die Spanier die Felder der Berberstämme weitgehend zerstört und von nun an auch als Weidefläche genutzt. Es handelte sich also, so lässt sich zusammenfassen, in erster

92 So zum Beispiel im September 1865 als drei Hirten im Dienste Mendez', darunter ein *moro*, einen Rifbewohner schwer verletzten, der angeblich versucht habe, seinem Landsmann die Waffe zu entwenden. Vgl. ein Schreiben aus Melilla vom 6. September 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225, sowie verschiedene Schreiben aus Melilla, September/Oktober 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

93 Bsp. hierfür im Bericht zur Ermordung von »Mendez«: La Correspondencia de España, 11. September 1869.

94 »[…] Repitiendose varias veces en el Campo que constituye la Zona Española de esta Plaza la desaparición de algunas cabezas de ganados, se hace siempre la correspondiente reclamacion á la autoridad Marroquí inmediata, y algunas se logra las devuelvan, acostumbrandose á dar por el dueño de las que se estrabian una corta gratificación en agradecimiento á los que las presentan ó denuncian su paradero […]«. Bericht des Gouverneurs von Melilla an den spanischen Vertreter in Tanger, 20. Februar 1866, AGMM, Caja 0428, Carp. 3.

95 Vgl. hierzu Hart, The Aith Waryaghar, S. 48–63 sowie Coon, Tribes of the Rif, S. 43.

96 Im Juni dieses Jahres hatte man den neuen Grenzverlauf durch den Kanonenschuss bestimmt. S.o.

Linie um einen Ressourcenkonflikt[97], der den bereits im ersten Teil beschriebenen territorialen, machtpolitischen und religiösen Gegensatz in der Region zusätzlich verstärkte.

Neben der inhaltlichen Zentralität des beschriebenen Konflikts zeigen jedoch auch Form und Austragungsorte spezifische Charakteristika auf: Die Reihenfolge von Raub, Gegenraub, Geiselnahme, Gegengeiselnahme, Abriegelung, Verhandlung, Auslieferung der Geiseln und Beilegung des Konflikts weist eine für die Region typische »Choreographie« auf, deren (Handlungs-)Schritte und Stationen festen Regeln zu folgen schienen. Der doppelte Grenzcharakter spielte für diese »Choreographie« eine nicht zu unterschätzende Rolle: erstens als optisch nur spärlich gekennzeichnete, aber dennoch allseits bekannte territoriale Grenzlinie von politischer und damit rechtlicher Relevanz, deren Überschreitung die Betroffenen dem Zugriff der einen Seite entzog[98], sowie zweitens als Stadtgrenze der Enklave, die als Mauer mit Toren und Wachtürmen die physische Manifestierung von Zugehörigkeit auf der einen und Exklusion auf der anderen Seite war. Bei Konflikten wurden die eigenen Landsleute schnellstmöglich ins jeweils eigene Territorium geholt. Auf spanischer Seite bedeutete dies, dass sich sämtliche Spanier in der Stadt einzufinden hatten, welche wiederum durch die Schließung der Tore und das Verbot des Zugangs aus dem Rifgebiet abgeriegelt wurde. Wachen auf beiden Seiten sollten Übertritten und Angriffen vorbeugen. Auch hier spielte also die physische Grenze in Form von Stadtmauern und -toren eine entscheidende Rolle. In Extremfällen konnte die Abriegelung Wochen oder sogar Monate andauern[99]. Diejenigen, die sich nach der Abriegelung der Stadt noch auf der »anderen« Seite befanden, taten dies in der Regel unfreiwillig als Geiseln. Die hier beschriebene gegenseitige Geiselnahme war dabei kein Einzelfall, sondern stellte in der Region vielmehr eine

97 Die meisten auf spanischer Seite überlieferten Diebstähle bedeuteten im Kern einen Konflikt um den Zugriff auf Ressourcen, ob es sich nun um Viehdiebstähle oder die Entwendung von Werkzeugen oder Jagdinstrumenten (z. B. Fischernetze) handelte.

98 So konnten die Viehdiebe jenseits der spanisch-marokkanischen Grenzlinie nicht verfolgt werden, da der rechtliche Zugriff Spaniens dort nicht mehr galt. Auch in anderen Fällen wurde die Grenzlinie ganz konkret zur physischen Markierung rechtlicher Zuständigkeiten, so zum Beispiel im Fall des versuchten Mordes am Übersetzer der Stadt Ceuta, bei dem der Täter über die Grenze entkam, woraufhin sich der Gouverneur, ausgestattet mit der Friedensfahne (»con bandera de parlamento«), an die Grenzlinie begab, um dort die Auslieferung des Täters zu fordern. Vgl. einen Bericht aus Ceuta an den spanischen Kriegsminister, 7. April 1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2075, Exp. 85.

99 Vgl. hierzu zahlreiche Erwähnungen vom Zustand der »incomunicación« mit dem Umland, so zum Beispiel im Jahr 1851 (vgl. Dokumente zur Flucht von Juan Parra, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 40) sowie 1854 (vgl. Dokumente zur Flucht von Juan Sanchez und Nicolas Servando, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28), als die Befragung von Zeugen aus dem Rifgebiet aufgrund der Abriegelung nicht (mehr) möglich war.

auf beiden Seiten der Grenze praktizierte Strategie zur Durchsetzung eigener Interessen und Forderungen dar[100]. Vor allem Spanier, die sich zum Jagen, Spazieren oder Angeln oder auch zum Viehhüten im Grenzgebiet befanden, boten den Rifbewohnern ein leichtes Ziel[101], sicherlich auch aus diesem Grund stationierte man in Melilla zu den Zeiten des Ausgangs (*a las horas de paseo*) einen Wachposten auf einer Anhöhe in der Nähe der Enklave[102]. Auf der anderen Seite waren es vor allem diejenigen Berber, die sich, zum Beispiel zu Handelszwecken, in der Enklave selbst befanden, die von den dortigen Autoritäten als Geiseln festgehalten wurden, bis der jeweilige Konflikt beigelegt war[103]. Die Behandlung der Geiseln hing dabei in hohem Maße von ihrer sozialen Position sowie von den jeweiligen Geiselnehmern ab und gestaltete sich bei Weitem nicht immer so friedlich und zuvorkommend wie im oben geschilderten Beispiel[104].

Interessant ist im Hinblick auf die Geiselfrage die im Bericht verwendete Semantik. Während der Begriff *moros* durchgehend zur Bezeichnung der Rifbewohner verwendet wird[105], variieren die Bezeichnungen für die eigene Seite. In eben jenem Moment, da der Gouverneur José de Salcedo von den spanischen Geiseln spricht, bezeichnet er sie weder als *vecinos* (*de esta Plaza*) (»Bewohner (dieser Stadt)«)

---

100 Mit der Gefangennahme des Adjutanten Álvarez versuchte man beispielsweise seitens der Mazuza, die Rückgabe einer entwendeten Kanone zu erreichen. Die Geiselnahme von 20 (an anderen Stellen ist von 28 die Rede) Berbern bei den Islas Chafarinas (diese lagen unter die Verwaltung Melillas) wiederum sollte die Auslieferung von Álvarez und seinen sechs Mitgefangenen erpressen. Vgl. hierzu u. a. ein Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Gouverneur der Islas Chafarinas, Melilla, 2. Oktober 1858, AGMM, Caja 1501.

101 Vgl. u. a. den Bericht des Gouverneurs von Melilla zu einer solchen Geiselnahme. Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

102 »[…] la abanzada que a las horas de paseo se establece en las alturas de Santiago […]«. Der Gouverneur von Melilla an den span. Vertreter in Tanger, Melilla, 7. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

103 Vgl. u. a. das Vorgehen im Zuge der Ermordung von Mendez. Mit der Einbehaltung mehrerer Rifbewohner, die sich innerhalb der Enklave aufgehalten hatten, beabsichtigte der Gouverneur von Melilla im Jahr 1869 die Auslieferung von Ben Hamet Casir zu erpressen, der angeblich in den Hinterhalt und die Ermordung von Francisco López Domínguez (»Mendez«) verwickelt gewesen war. Vgl. ein Schreiben von Merry y Colom an den marokkanischen Außenminister, Tanger, 12. September 1869, ebd.

104 Gouverneur Manuel Buceta beispielsweise, bekannt für seine rücksichtslose Haltung gegenüber den Rifbewohnern, hatte den 28 berberischen Geiseln im Zuge der Álvarez-Affäre ihr Geld abgenommen, sie wurden im Gefängnis der Enklave untergebracht, wo einige von ihnen erkrankten, sodass sich das Generalkapitanat in Granada genötigt sah, Buceta zurechtzuweisen und die Freilassung der kranken Geiseln zu veranlassen. Vgl. ein Schreiben des Generalkapitanats nach Melilla, Granada, 29. März und 3. April 1859, AGMM, Caja 1501. Auch Álvarez selbst berichtete rückblickend von sehr unterschiedlichen Behandlungen seitens der verschiedenen Verantwortlichen.

105 Auf dessen religiöse (Islam), territoriale (Maghreb) und kulturelle (*Al-Andalús*) Vielschichtigkeit wurde bereits mehrfach hingewiesen.

noch als *paisanos* (»Landsleute«), *sugetos* oder *personas* (»Personen«), wie er die Spanier im restlichen Teil seines Berichts nennt, sondern als *cristianos*, als Christen. Als er seine Korrespondenz mit dem Kaid wiedergibt, wird von beiden Seiten ausschließlich die religiöse Bezeichnung für die von der Geiselnahme betroffenen Individuen verwendet. Religion, das ist zu betonen, wird dabei an keiner Stelle als Konflikt oder Problem thematisiert. Und doch war es die Religion, die im Falle der Geiselnahme und des damit verbundenen forcierten Grenzübertritts die (rechtliche und ethnisch-nationale) Zugehörigkeit eindeutig markierte, was mit der Forderung nach einer Wiederherstellung von Klarheit – *moros* auf die eine, *cristianos* auf die andere Seite der Grenze – rhetorisch verknüpft wurde. Möglicherweise rekurrierte man dabei auch schlichtweg auf die üblichen Bezeichnungen des jeweils Anderen, denen das Religiöse als selbstverständlicher Marker anhaftete, was sich auch anhand anderer Dokumente, vor allem anhand von Korrespondenzen zwischen marokkanischen und spanischen Autoritäten vor Ort belegen lässt[106].

Im oben beschriebenen Beispiel erfolgte die Übergabe der Geiseln innerhalb der Stadtmauern, das anschließende Treffen zwischen Kaid und Gouverneur hingegen unmittelbar an der Grenzlinie auf neutralem Gebiet, »am üblichen Ort«, also an einer offenbar beiden Seiten bekannten Stelle der (diplomatischen) Begegnung und des Austauschs[107]. Welche Absicht dahinter steckte, dass man den Gefangenenaustausch nicht ebenfalls auf neutralem Gebiet vornahm, bleibt unklar, möglicherweise hing dies mit der geringeren Kontrollierbarkeit dieses Gebiets und einer damit verbundenen Furcht vor einer Ausweitung des Konflikts zusammen.

Generell, so lässt sich konstatieren, weist die hier als »Choreographie« bezeichnete Schrittfolge der Auseinandersetzung einerseits auf eine Konflikttradition und eine Erfahrung mit Gewalt in der Grenzregion hin. Andererseits beweist sie aber auch, dass es hier bereits etablierte Strategien zur friedlichen Beilegung von Konflikten gab, die einen Ausbruch von Gewalt verhinderten. Die Tatsache, dass solche Strategien der Konfliktlösung existierten, zeigt, dass beide Seiten ein Interesse an

---

106 Dies war insbesondere der Fall bei Anweisungen zu Grenzschließungen bzw. zu Zugangsverboten. Die enge semantische Verknüpfung von Religion und Nation auf spanischer Seite findet sich immer wieder in den Quellen, so zum Beispiel in der interessanten Formulierung, die der Gouverneur von Melilla im Bezug auf einen muslimischen Hirten im Dienste von Francisco López Domínguez (»Mendez«) gebraucht, den er als *un mahometano de nacion*, »von mahometanischer Nation«, bezeichnet. Vgl. Schreiben des Gouverneurs von Melilla, Bartolome de Benavide, Melilla, 6. September 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225. Zur in Marokko gängigen Bezeichnung *nasrani* (»Nazarener«) als Synonym für »Europäer christlichen Glaubens« vgl. Akmir, De la potencia invasora a la protectora, S. 157, Fußnote 1.

107 Dieser Austausch verlief ebenfalls nach bestimmten Regeln, die z. B. das Tragen der »bandera de parlamento«, also einer Friedensfahne, vorsahen. Vgl. u. a. ein Schreiben des Kommandanten von Ceuta an den spanischen Kriegsminister, Ceuta, 7. April 1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriors, H 2075, Exp. 85.

einem gewaltfreien Zusammenleben hatten und widerlegt damit die Vorstellung einer unüberbrückbaren Feindschaft zwischen den Nachbarn.

Den lokalen politischen Autoritäten auf beiden Seiten kam bei der Beilegung von Konflikten eine ebenso tragende Rolle zu wie den Orten und Schauplätzen der Konfliktaustragung (Weideland, territoriale Grenze, Stadtmauer, Stadtinneres, neutrale Zone etc.). Religion lässt sich innerhalb dieser »Konfliktchoreographie« als Teil und Marker ethnisch-nationaler und damit rechtlicher Zugehörigkeiten und somit gewissermaßen als »Hintergrundfolie« für Begegnungen und Konflikte im Grenzgebiet verstehen. Während der beschriebene Konflikt im Kern als Streit um Ressourcen bezeichnet werden kann und damit zunächst wirtschaftlich motiviert war, kamen im Rahmen der weiteren Austragung und letztlich der Beilegung politische und rechtliche, aber, damit verbunden, eben auch religiöse bzw. ethnisch-nationale Faktoren zum Tragen. Dass die religiöse Zugehörigkeit auf beiden Seiten der Grenze weitgehend unzweifelhaft auch die nationale und rechtliche Zugehörigkeit implizierte, wird an diesem Beispiel deutlich. Die an späterer Stelle behandelten »Grenzgänger« fielen allerdings aus diesem scheinbar klaren Schema heraus, was ihren Zwischenstatus, aber auch die teilweise unklaren rechtlichen Zuständigkeiten bedingte[108].

Ein grundsätzliches gegenseitiges Misstrauen und eine grundsätzliche beidseitige Alarmbereitschaft an der Grenze waren, so lassen sich die beiden vorangehenden Unterkapitel zusammenfassen, das Resultat der zahlreichen Konfliktsituationen im Grenzgebiet, in denen sich territoriale, (macht-)politische, wirtschaftliche sowie religiöse Faktoren mit der Erinnerung an erfahrene Gewalt vermischten. Trotz oder eher *aufgrund* einer gewissen »Tradition« von Gewalt und Gegengewalt hatte man jedoch auch Strategien entwickelt, um Konflikte weitgehend friedlich beizulegen.

Angesichts der dargestellten Konfliktlage in der Grenzregion erstaunen die zahlreichen ebenfalls überlieferten Situationen des Austauschs und des Kontakts, die sich vor allem nahe bei und in den Enklaven selbst ergaben. Darauf soll im folgenden Unterkapitel eingegangen werden, um damit nicht nur ein Gegengewicht zur gängigen Erzählung von Gewalt und Konflikt zu liefern, sondern auch um die Vielschichtigkeit der Grenzbegegnungen sowie daraus resultierende Möglichkeiten eines Grenzübertritts aufzuzeigen. Geografisch befinden wir uns nun im dritten Begegnungsgebiet: den Stadttoren und dem Stadtinneren der Enklaven selbst.

---

108 Die Tatsache, dass auch nach 1860 die Konversion als Mittel des Wechsels in einen anderen Rechtsraum genutzt wurde (in Artikel 17 des spanisch-marokkanischen Vertrags von 1860 wurde vereinbart, dass der Religionswechsel explizit nicht mehr als Maßnahme des Wechsels rechtlicher Zugehörigkeiten, zum Beispiel in Folge von Flucht oder Desertion, dienen sollte), zeugt von der Bedeutung, die religiösen Zugehörigkeiten in der Region noch immer zukam.

3.4 Zwischen Interaktion und Aggression: Stadttore und Stadtinneres

Im Juli 1855 konnte man in der Zeitung *El Clamor público* Folgendes lesen:

> In Melilla regiert die herzlichste Harmonie zwischen den *moros* aus dem Grenzgebiet und den spanischen Truppen, und das unmittelbar an die *Plaza* angrenzenden Gelände ähnelt einem Volksfest. Am Morgen des 17. flanierten unsere Offiziere und zahlreiche Stadtbewohner gemeinsam vor der Stadt und mischten sich mit den *moros* der Mazuza, die gerade [Wach-]Dienst hatten. Im feindlichen Gebiet plauderten der Gouverneur, der Oberst der Artillerie und der Oberst der Ingenieure, gekleidet in Zivil, der Übersetzer, städtische Beamte und verschiedene Vorgesetzte und Offiziere der Garnison mit etwa Hundert *moros*, die sich dort befanden. Der gesamte Weg zur Stadt […] war ein einziges Kommen und Gehen unserer flanierenden Landsleute und der *moros*, die in einem solchen Ausmaß hierherkamen, dass man sie scharenweise, darunter vor allem kleine *morillos*, in den Straßen sah […][109].

Das hier beschriebene friedliche Kommen und Gehen vor den Toren der Enklave und in ihren Straßen mutet in Anbetracht der bisherigen Schilderungen von Konflikten, von Gewalt und Gegengewalt fast idyllisch an, nur der berberische Wachdienst und das militärische Personal auf spanischer Seite (in Zivil) erinnern noch an den Zustand eines »Friedens unter Waffen«, wie ihn Alexandre Joly konstatierte. Der Bericht liefert damit ein etwas ambivalenteres Bild einer Grenzregion, in der Kontakt und Interaktion ebenso zum Alltag gehörten wie Abriegelung, Gewalt und gegenseitiges Misstrauen.

Diejenigen Rifbewohner, die häufig die Stadt frequentierten bzw. sich mit ihren Handelswaren an den Stadttoren einfanden, waren den Spaniern namentlich bekannt. Bei den Namen handelte es sich allerdings fast nie um die tatsächlichen berberischen/muslimischen Namen[110], sondern um Spitznamen, die sich zum Teil

---

109 »En Melilla reina la mas cordial armonia entre los moros fronterizos y las tropas españolas, y el campo inmediato á la plaza se asemeha [sic] á una feria. En la mañana del 17 paseaban juntos delante de la plaza nuestros oficiales y muchas de las personas que residen en ella, mezclados con los moros de la cabila de Mazuza, que era la que estaba de servicio. En el campo enemigo conversaban el gobernador, coroneles de artilleria y de ingenieros, vestidos de paisanos, el intérprete, ayudantes de la plaza y varios gefes [sic] y oficiales de la guarnicion con unos cien moros que alli había. Todo el tránsito hasta la plaza […] estaba hecho una travesia de los nuestros paseándose, y de los moros que venian á esta, en tal disposicion, que por las calles se veian bandadas de estos, y en particular de morillos pequeños […]«. El Clamor Publico. Periodico del Partido Liberal, 5. August 1856.

110 Einzige Ausnahme ist möglicherweise »Jamete Solimar« (vgl. das Strafverfahren im Zuge der Flucht von Juan Sánchez, Nicolás Servando und José García Muñoz, Melilla, 1853/1854, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Carp. 227). Vgl. hierzu auch Marín Niño, »Hombre al Moro«, S. 59.

auf besondere körperliche Merkmale bezogen, wie *Pata Chica*[111] (»kleiner Fuß«), *Pata gorda*[112] (»dicker Fuß«) oder *el tiñoso*[113] (»der Grindige«), oder auch Kombinationen aus (pseudo-)arabischen Vornamen und spanischen Beinamen bzw. Attributen wie »Ali Rubio«[114], »Ali Chico«[115], »Jamete Verde«[116], »Jamete Aceyte«[117], »Jamete Valiente«[118] oder »Jamete Rubio«[119]. Die extremste Form dieser »gleichzeitig vertraulichen wie erniedrigenden«[120] Namenskombinationen war wohl *Amar Diablo*[121], was im Spanischen als »(den) Teufel lieben« übersetzt werden kann. »Jamete« als eine Form von »Mohammed« (»Mojamet«) war einer der häufigsten Namen in der Region. Aufgrund dessen ist eine eindeutige Zuordnung zu einer bestimmten Person in all jenen Fällen nicht möglich, in denen der entsprechende Informant nur unter diesem Vornamen, also zum Beispiel ohne den jeweiligen spanischen Beinamen, Erwähnung findet. Oftmals machte man sich zudem nicht die Mühe, die für spanische Zungen offenbar komplizierten Namen richtig zu verwenden[122]. Nicht selten finden sich darüber hinaus sehr unterschiedliche Schreibweisen der arabischen Namen, was die Identifizierung einzelner Personen

111 Vgl. u. a. das Verfahren zur Flucht von Ignacio Campomayor und Juan Olivas (Melilla, 1853), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

112 Hierbei handelte es sich um Mojando Candor Ali, ein späteres Mitglied der »Sección Tiradores del Rif«. Vgl. Kap. 5.

113 Dieser Spitzname bezieht sich auf Mohamed Ben Mohamed aus dem Stamm der Frajana. Vgl. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Gouverneur des Rifgebiets. Melilla, 17. Oktober 1862, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 8.

114 Vgl. u. a. das Verfahren zur Flucht von Juan Bota Bota (Melilla, 1850/51), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 221.

115 Vgl. u. a. das Verfahren zur Flucht von Ignacio Campomayor und Juan Olivas (Melilla, 1853), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

116 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Juan Sánchez, Nicolás Servando und José García Muñoz (Melilla, 1853/1854), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227. Vgl. zu Jamete Verde (Muhammad al Bassar) auch Pennell, Law on a Wild Frontier, S. 70.

117 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Juan Bota Bota (Melilla, 1850/51), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 221.

118 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Asensio Oltra (Melilla, 1850), ebd.

119 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Juan Parra (Melilla, 1851), AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 40.

120 Marín Niño, »Hombre al Moro«, S. 59f.

121 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Juan Sánchez, Nicolás Servando und José García Muñoz, Melilla, 1853/1854, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Carp. 227.

122 Juan Relosillas schreibt hierzu, nachdem er die Bekanntschaft mit einem Anführer der *moros del rey* bei Ceuta gemacht hatte, ironisch: »An den Namen […] erinnere ich mich nicht, aber es ist ein Einfaches ihn zu erlangen, indem man einige hh, jj und kk je nach Geschmack des Verbrauchers kombiniert, und daraus entsteht dann der gutturalste und nasalste Beiname, den man sich wünschen kann«. Relosillas, Catorce meses, S. 143f.

in den Quellen teilweise erschwert. So taucht zum Beispiel »Amar de Fonte«[123] auch als »Mardefont« auf, und aus »Mojando Candor Ali« (alias *Pata Gorda*) wird mal »Mohando Caddor Guali«, mal »Mojan Du Candor Ali«[124].

Trotz teilweise despektierlicher Spitznamen und unterschiedlicher Schreibweisen zeugt die selbstverständliche Verwendung all dieser Namen in den spanischen Quellen letztlich von einer gewissen Vertrautheit mit deren Trägern, die durch Handels-, Informations-, Arbeits- und/oder sogar private Kontakte entstanden war[125]. Auch in umgekehrter Richtung lässt die selbstverständliche Verwendung spanischer Namen oder Spitznamen durch Rifbewohner auf eine gewisse persönliche Vertrautheit schließen. So waren zum Beispiel der bereits erwähnte Viehunternehmer »Mendez« sowie der Schreinermeister »Diego« aus Melilla den Berbern namentlich bekannt[126], vermutlich da beide aufgrund ihrer sozialen Position sowohl innerhalb als auch außerhalb der Enklave gut vernetzt waren, über zahlreiche Kontakte verfügten und sich im Gebiet zwischen Stadtmauern und Außengrenze frei bewegen konnten. Aber auch einige Häftlinge waren den Rifbewohnern bekannt, was sich beispielsweise anhand deren Aussagen zu Entflohenen, die sie namentlich identifizieren konnten, festmachen lässt[127]. All jene Personen beweisen, dass es jenseits nationaler oder religiöser Differenzdiskurse und Feindbilder alltägliche Kontakte gab, die mitunter sogar zu persönlichen Bekanntschaften und Vertrautheit führten. Somit kann die Einbeziehung jener Akteure zu einer Ausdifferenzierung der lokalen Praxis des Mit-, Neben- und Gegeneinanders ebenso wie der Hinterfragung offizieller Differenzdiskurse beitragen.

Im folgenden Kapitel werden konkrete Formen der Interaktion, darunter Handel, Informationsvermittlung und private (Arbeits-)Beziehungen, in den und um die Enklaven unter Einbeziehung politischer, wirtschaftlicher, aber auch individueller

---

123 Möglicherweise handelte es sich auch hierbei um eine arabisch-spanische Namenskombination (»Amar von der Quelle«).

124 Vgl. zu dieser Person auch Kap. 5.

125 Logischerweise resultierten Handelskontakte oftmals in Informations- oder privaten Kontakten, es finden sich also immer wieder personelle Überschneidungen. S.u.

126 Vgl. eine gewaltsame Auseinandersetzung im Grenzgebiet, an der beide beteiligt waren. Schreiben des Kalifs an den *Kaid*, das dieser an den spanischen Vertreter in Tanger weiterleitete, von wo aus es seitens des dortigen spanischen Vertreters, Francisco Merry y Colom, wiederum nach Madrid weitergeleitet wurde. Tanger, 30. März 1867, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639, Exp. 46.

127 So zum Beispiel im Fall von Juan Ydalgo [Hidalgo] Negrete, der im April 1854 aus Melilla geflüchtet und von Mojando Candor Ali alias »Pata Gorda« gesehen worden war. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 230. Auch Juan Bota Bota war unter den Rifbewohnern bekannt, sodass »Ali Rubio« ihn eindeutig anhand seines Namens identifizieren konnte. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 221.

Interessen und Voraussetzungen untersucht, um anhand dessen die Komplexität des »Grenzlebens« aufzuzeigen.

3.4.1 »Frieden und Freundschaft« zugunsten des Handels? – Grenzüberschreitende Handelskontakte und ihre Grenzen

Kurz bevor Ceuta und Melilla zu Freihandelshäfen erklärt wurden, erging am 1. Mai 1863 ein Aufruf seitens des Gouverneurs von Melilla an die Anführer der umliegenden Berberstämme[128], in welchem er versicherte:

> Die Spanier beabsichtigen nicht, euer Land zu überfallen und noch weniger, es zu erobern; stattdessen wünschen sie Frieden und Freundschaft; sie wollen euch wie Brüder behandeln und wünschen, dass ihr sie ebenso behandelt, denn es gibt nur einen einzigen Gott, und wir alle sind seine Kinder[129].

Dieser Aufruf illustriert eine strategische Kehrtwende im Diskurs über die spanischen Beziehungen zu dem als »Feind« angesehenen muslimischen Nachbarn. Die Erklärung hierfür liegt vor allem im wirtschaftlichen Nutzen, den man sich in den Enklaven durch enge und »freundschaftliche« Kontakte mit den marokkanischen Nachbarn erhoffte. Alle Rifbewohner, die Handel betrieben, dürften, so Maldonado im selben Aufruf, die Stadt frei betreten und genössen dabei völlige Sicherheit sowie Handelsfreiheit und Rechtsschutz (Punkte 1–5 des Aufrufs)[130]. Gönnerhaft fügte er hinzu, er böte ihnen aus vollem Herzen Freundschaft an, und

128 Man ließ das auf Spanisch verfasste Schreiben übersetzen und in Anwesenheit der Stammesführer laut verlesen.

129 »[…] Los Españoles no tratan de imbadir ni menos conquistar buestras tierras, quieren si, la paz y la amistad; quieren trataros y que los trateis como á hermanos, porque no habiendo mas que un solo Dios, todos somos sus hijos […]«. Der Gouverneur von Melilla, Manuel Álvarez Maldonado, Melilla, 1. Mai 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

130 »[…] 1. Queda prohibido el uso de armas de todas clases en todo lo que comprende los limites de esta Plaza, los Moros que se dediquen á cualquier trafico con los Españoles, pueden entrar desarmados libremente en ella, confiados en que gozaran completa seguridad. 2. Pueden igualmente los Moros comprar y bender sin trabas de ninguna especie y sin que se les eccija ni pueda ecsigirceles la menor gavela ni contribucion. 3. Los contratos que se celebren con ellos serán tan obligatorios para estos, como para cualquier otra persona que en aquellos intervengan, deviendo ser todos compelidos al cumplimiento de lo pactado con arreglo á las leyes por la autoridad de la plaza. 4. Las personas de los Moros gozarán la misma proteccion que los vecinos y nadie se entrometerá en las acciones de su vida privada mientras no se irrogue manifiesto daño de tercero. 5. Si alguno de los comprendidos en estas disposiciones abusando de tan generosa acogida intentase cualquier traicion faltara á alguno de estos articulos, o cometiese delito comun dentro de la plaza ó sus limites, será juzgado y castigado con igual justicia que los Españoles […]«. Manuel Álvarez Maldonado an die Berberstämme, Melilla, 1. Mai 1863, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 10.

bereite ihnen »den Weg, um Handel zu treiben«[131]. In ganz ähnliche Richtung zielte ein weiterer Appell im August desselben Jahres, der noch kurz vor der Eskalation um die berberische Moschee erfolgte[132]. Der Handel zwischen der Enklave und ihrem Umland sollte erleichtert werden, schließlich sei dieser, so der Gouverneur, die Basis für Freundschaft und Friede und letztlich Merkmal eines zivilisierten Volkes[133]. Hinter all diesen Beteuerungen und Zusicherung stand die Erkenntnis, dass die Existenz der Enklaven nur durch den Handel mit dem berberischen Umland gesichert werden konnte. Wie sich die Handelsbeziehungen gestalteten, inwieweit sich daraus (persönliche) Kontakte zwischen den Enklaven und ihren Nachbarn ergaben und wie diese gestaltet waren, wird in diesem Unterkapitel untersucht.

Der Handel zwischen Marokkanern und Spaniern war eigentlich, bis auf wenige Ausnahmen, verboten, es war den Rifbewohnern seitens des Sultans strikt untersagt, die Enklaven mit Lebensmitteln oder anderen Produkten zu versorgen[134]. Dass dies trotzdem geschah, beweist die relative Autonomie des Rifgebietes, wo oftmals eher den Anweisungen lokaler Führer als denjenigen des Sultans Folge geleistet wurde. Noch im Oktober 1846 hatte der marokkanische Sultan den Statthalter von Tétouan vor einer Intensivierung der (wirtschaftlichen) Kontakte zwischen Ceuta und den Anghera gewarnt. Schließlich bedeuteten diese »eine Beschäftigung von Muslimen im Dienste Ungläubiger«, und resultierten in Handel und schädlichem Kontakt mit jenen »Ungläubigen«[135]. Außerdem könne man den (christlichen) Nationen im Allgemeinen nicht trauen, denn was man dem einen gestatte, forderten die anderen kurz darauf ein[136]. Doch eine solche protektionistische Linie ließ sich angesichts der zunehmenden (auch ökonomischen) Einflussnahme europäischer Mächte in Marokko kaum beibehalten, schon gar nicht in einer Region wie dem Rifgebiet, das sich durch eine relative Autonomie auszeichnete.

Handelskontakte zwischen Enklaven und Rifgebiet waren bei Weitem nicht neu, bereits seit Mitte des 16. Jahrhunderts lassen sich beispielsweise solche Kontakte

---

131 Ebd.

132 Vgl. Manuel Álvarez Maldonado an die Berberstämme, Melilla, 25. August 1863, ebd.

133 »[…] habiendo conseguido entablar comercio y buenas relaciones de paz con vosotros, deseoso que estos vayan en aumento y toquen las ventajas que son consiguientes á un pueblo civilizado y siendo el Comercio la base principal de ello […]«. Ebd.

134 Vgl. Zaïm, Le Maroc et son espace mediterranéenne, S. 127. Marquez de Prado sieht in diesem Verbot ein Relikt des »alten religiösen Aberglaubens«, den es im Sinne eines wirtschaftlichen Aufschwungs zu überwinden gelte. Vgl. Marquez de Prado, Recuerdos de Africa, S. 239f.

135 »[…] un emploi de musulmans au service d' incroyants avec tout ce que cela engendre comme contacts et commerce avec eux […]«, Sultan Moulay Abderrahmane Ben hicham an Abdelkader Achalach, Gouverneur von Tétouan, 19. Oktober 1846, zitiert nach: Zaïm, Le Maroc et son espace méditerranéen, S. 128.

136 Vgl. ebd.

zwischen Melilla und dem sie umgebenden Rifgebiet belegen[137]. Sowohl Ceuta als auch, und das in weitaus größerem Maße, Melilla waren schließlich, wie bereits beschrieben, seit ihrem Bestehen als spanische *presidios* auf Warenlieferungen aus dem Rifgebiet angewiesen. Während man in Ceuta vor allem an frischen Lebensmitteln, darunter Rindfleisch, Hühner, Eier und Früchte, interessiert war[138], fanden im Falle Melillas darüber hinaus weitere Handelswaren Eingang in die Enklave: verschiedene Getreide- und Bohnensorten, Honig, Öl, Mandeln, Nüsse, Trockenfrüchte sowie Stoff-, Woll- und Lederwaren[139]. Zum Teil kam es auch zum Warentausch, sodass im Gegenzug zu den genannten Lebensmitteln Teer, Essig, Stofftaschentücher, Eisenwaren, Truhen und Türen aus Pinienholz, Spiegel, Schlösser und Ähnliches angegeben wurden[140]. Seit 1847 ist ein Markt in Melilla erwähnt, auf den die Bewohner des Rifgebietes kamen, um dort ihre Waren anzubieten[141]. Von 1856 bis 1860 fand der Markt innerhalb der Stadt (auf der »Plaza de los Aljibes«) statt, unter Luis Lemmi (1860/61) wurde er dann auf das Außengelände beim Fort San Jorge oder »Mantelete«-Strand, im Südwesten der Stadt, verlegt[142], wenig später auf den *Foso de los Carneros*, den Graben zwischen drittem und viertem Festungsring[143]. Fisch wurde an zwei verschiedenen Stellen, sowohl innerhalb als auch außerhalb, in der Nähe der Florentina-Bucht, verkauft[144]. Neben diesen fixen Umschlagplätzen für den Handel erschienen täglich Rifbewohner an bestimmten Punkten der äußeren Festungsanlagen, um dort ihre Waren feilzubieten[145]. Die entsprechenden Stadttore wurden zu allseits bekannten Treffpunkten, sodass zum Beispiel bei der Suche nach Zeugen im Falle von Desertionen oder Fluchten aus dem *Presidio* ins *campo moro* vom zuständigen Rechtsbeamten eben diese Orte aufgesucht wurden.

---

137 Vgl. Salvador Moreno Peralta u. a., Melilla la Vieja. Plan Especial de los cuatro recintos fortificados, Melilla 1999, S. 55.

138 Vgl. García Vazquez, Apuntes médico-topográficos, S. 67f. Vgl. auch Relosillas, Catorce meses, S. 18.

139 Vgl. die Tabelle mitsamt Preisangaben in: Madoz, Diccionario, Bd. 11, S. 362.

140 Vgl. ebd. Madoz betont auch hier die Vorteile eines freien Handels, der den Warenaustausch vereinfachen und ausbauen würde. Die Rifbewohner stellen für ihn interessante Abnehmer spanischer Waren dar, da diese die günstige Lage Melillas nutzen würden, um sich mit Kaffee, Papier und Anderem zu versorgen, statt dafür extra nach Mogador zu reisen. Vgl. ebd.

141 El Telegrama de Melilla, 24. Oktober 1973, in: Domínguez Sánchez, Melillerías, S. 290.

142 Ebd., S. 290f.

143 Vgl. hierzu auch Abbildung »Vista por la parte del S.O. de la plaza y campo de Melilla« (Francisco Rojo), 1850, abgedruckt in Bravo Nieto, Cartografía, S. 122f.

144 El Telegrama de Melilla, 24. Oktober 1973, in: Domínguez Sánchez, Melillerías, S. 291.

145 Im Falle Melillas waren dies: *Florentina exterior*, der *Foso de Santa Bárbara*, der *Foso de los Carneros* sowie *El Lavadero*.

Auch abseits »offizieller« Handelskontakte fand ein mehr oder weniger regelmäßiger illegaler Warenaustausch zwischen Rif und Enklaven in Form von Schmuggel[146] statt – solche Kontakte wurden hin und wieder auch zur Flucht aus dem *presidio* genutzt[147]. Beschwerden seitens des Sultans, den Schmuggel zu unterbinden, da dies den marokkanischen Staatsfinanzen schade, waren bei Weitem keine Seltenheit, und auch seitens der spanischen Autoritäten sah man die illegale Ausfuhr von zum Teil kriegswichtigen Materialien (z. B. von für die Herstellung von Munition wichtigem Salpeter) kritisch[148], wenngleich man ihn nie vollständig unterband.

Der Zugang zu den Enklaven war für die berberischen Händler insofern geregelt, als dieser ausschließlich unbewaffnet und nach einer vorausgehenden Kontrolle ihrer jeweiligen Handelswaren[149] (siehe Abbildung 7) erfolgen durfte, meist durch dasselbe Stadttor (im Falle Melillas war dies die »Puerta de Santa Bárbara« im Südwesten der Stadt), an dem sie gegebenenfalls ihre Waffen bei den spanischen Wachposten zu hinterlegen hatten[150]. Die potentielle Gefahr einer Einnahme seitens der Berber war in den Enklaven omnipräsent: Stadtmauern und -befestigungen schützten zwar in gewissem Maße vor Überfällen, führten aber gleichzeitig die Instabilität der spanischen Position, die den Schutz durch Mauern überhaupt erst notwendig machte, vor Augen. Der Zutritt berberischer Händler bedeutete für die Spanier vor Ort also immer auch ein gewisses Risiko. Entsprechend wurden die Händler innerhalb der Enklaven zusätzlich von einer spanischen Einheit überwacht. Diese Maßnahme war jedoch nicht besonders erfolgreich, da die Zahl derjenigen, die aus dem Rifgebiet in die Enklaven kamen, meist deutlich über derjenigen der Wachposten lag, die zu ihrer Überwachung abgestellt wurden, sodass unkontrollierte gewaltsame Aktionen, wie die vom 27. August 1863[151], im Zweifel kaum zu verhindern waren.

Nach dem spanischen Sieg im sogenannten »Afrikakrieg« im April 1860 beabsichtigte man auf spanischer Seite eine Intensivierung der Handelsbeziehungen zu Marokko – ein Wunsch, der nicht nur in den bilateralen Friedens- und Handelsverträgen 1860/61, sondern auch in der Erklärung Ceutas und Melillas

---

146 Vgl. hierzu u. a. PENNELL, Law on a Wild Frontier.

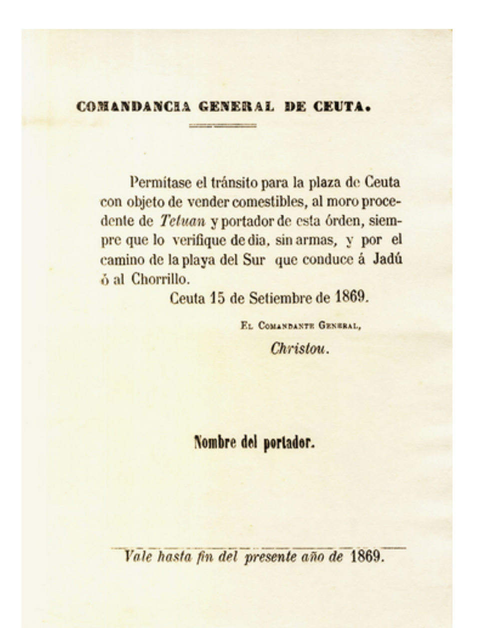
147 Vgl. den (gescheiterten) Versuch des Häftlings Francisco Magan Gómez, mit einem Boot dreier Fischer zu fliehen, die in einer nächtlichen Aktion Salpeter ins *campo moro* schmuggeln wollten. Verschiedene Schreiben aus Melilla, 1869, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 243.

148 Vgl. u. a. ebd. (Melilla, 1869).

149 Vgl. El Telegrama de Melilla, 24. Oktober 1973, in: DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Melillerías, S. 291.

150 »[…] de los que bienen [sic] á la plaza ninguno trae ya armas como anteriormente que las dejaban depositadas en la Guardia de Santa Bárbara antes de entrar en las mismas […]«. Der Gouverneur von Melilla an den Oberkommandierenden in Granada, Melilla, 6. März 1868, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

151 Vgl. hierzu Kap. 3.2.2 und 3.2.3.


COMANDANCIA GENERAL DE CEUTA.

Permitase el tránsito para la plaza de Ceuta con objeto de vender comestibles, al moro procedente de *Tetuan* y portador de esta órden, siempre que lo verifique de dia, sin armas, y por el camino de la playa del Sur que conduce á Jadú ó al Chorrillo.

Ceuta 15 de Setiembre de 1869.

El Comandante General,
Christou.

Nombre del portador.

Vale hasta fin del presente año de 1869.

Abbildung 7: Passierschein für den Zutritt nach Ceuta mit Handelswaren (Lebensmitteln) für einen Marokkaner aus Tétouan, ausgestellt vom Gouverneur und Oberkommandierenden von Ceuta, Ceuta, 15. September 1869.

zu Freihandelshäfen im Jahr 1863 seinen Niederschlag fand[152]. In Artikel 45 des spanisch-marokkanischen Handelsvertrags von 1861 war festgelegt worden, dass die Untertanen beider Länder freien Zugang zu den Enklaven und ihrem Umland haben sollten, um dort Handel zu betreiben[153]. Jedoch sollte dieser Handel zunächst auf den Alltagsbedarf der Enklave beschränkt bleiben, was insbesondere Spanien ein Dorn im Auge war, beabsichtigte man doch die Ausweitung der wirtschaftlichen

152 »Ce fut l' aspiration constante du gouvernement espagnol de convertir Ceuta et Melilla en dépôts du commerce européen avec le Maroc«. Merry y Colom in »Memoire de la commission chargée d' étudier les mésures propres a developper Melilla«, Madrid, 30. März 1870, zitiert nach: Miège, Documents d' histoire économique et sociale marocaine, S. 147.

153 »Los súbditos de S.M.C. y de S.M. el Rey de Marruecos gozarán de entera liberad de comunicación con las plazas de Ceuta y Melilla y sus inmediaciones, y podrán comprar y vender al por menor todos los objetos de consumo y los géneros cuya introducción y exportación no estén prohibidas en el Imperio marroquí. Las Autoridades y empleados establecidos por el Rey de Marruecos y los de las plazas expresadas de Ceuta y Melilla, protegerán á los súbditos de los dos Soberanos en el ejercicio de este derecho«. Artikel 45 des Tratado de Comercio, 20. November 1861, entnommen aus: Morales, Datos, Bd. 2, S. 453. Ähnliches zur Handelsfreiheit findet sich bereits in Artikel 5 des Friedens- und Handelsvertrags von 1767 (in: Ebd., S. 403f.), der jedoch mit dem Vertrag von 1799 aufgehoben wurde, welcher wiederum besagte, eine Überschreitung der Grenze dürfe in beide Richtungen nur in Besitz einer entsprechenden Autorisierung mittels eines Passierscheins erfolgen (Artikel 3 des Vertrags von 1799), in: Ebd., S. 410.

Präsenz in Marokko und die damit verbundene Einbindung der Enklaven in den internationalen Handel[154].

Nachdem Melilla und Ceuta im Mai 1863 zu Freihandelshäfen erklärt worden waren, gewann der Handel über die Enklaven an Attraktivität, sodass zahlreiche Händler aus dem Umland angelockt wurden. »Schiffsladungen voller Vieh, Getreide und anderer Produkte« seien, so der spanische Vertreter in Tanger, über Melilla nach Málaga und Gibraltar versandt worden, ohne dass dafür Abgaben an den marokkanischen Staat gezahlt worden seien[155]. Es ist kaum verwunderlich, dass seitens der marokkanischen Regierung immer wieder Bedenken gegen diese Praxis laut wurden und es wiederholt zu Restriktionen und Verboten des Handels und der Kontaktaufnahme zwischen den Enklaven und dem Umland kam[156]. Der Handel mit der Enklave wurde jedoch nicht nur von Seiten der staatlichen marokkanischen Autoritäten eingeschränkt, auch die lokalen Stammesführer waren zum Teil gegen eine Ausweitung der Handelskontakte, insbesondere nach deren Intensivierung im Zuge der Ausweitung des spanischen Territoriums und der relativen Grenzöffnungen zugunsten wirtschaftlicher Kontakte: »Nachdem sich in dieser *plaza* [Ceuta, Anm. S.M.] ein Markt mit Waren der *moros fronterizos* etabliert hat«, so beklagte sich der Gouverneur von Ceuta bereits im Februar 1863, »geschieht es häufig, dass der Gouverneur der Anghera und der Kaid des Serrallo[157] den Händlern Hindernisse in den Weg legen, die sie nicht überwinden können, und sie bestrafen sie, wenn sie den Markt, von dem ich gerade berichtete, aufbauen […]«[158].

---

154 Vgl. Zaïm, Le Maroc et son espace méditerranéen, S. 134–137.

155 »[…] por Melilla se han exportado cargamentos de reses, granos y otros productos que han sido vendidos en Malaga y Gibraltar – Declarado Melilla puerto franco es claro que las mercancias, que en la plaza antran, deben tener libre salida, y que V.S. fomentando las relaciones comerciales por los medios indirectos que á su alcence se hallan, ha procedido en el sentido mas conveniente para los intereses de España – Pero el Gobierno Marroqui está en su derecho aumentando su vigilancia para evitar que los Rifeños defrauden el Tesoro del Sultan, exportando mercancias por esa plaza sin el pago de derechos de aduana […]«. Merry y Colom an den Gouverneur von Melilla, Tanger, 16. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

156 So gab der marokkanische Sultan dem *Kaid* des Rifgebietes, Abbés Emkashed, beispielsweise die Anweisung, »die Kommunikation mit dieser *plaza* [Melilla, Anm. S.M.] auf das zu beschränken, was in den Verträgen vereinbart wurde, das heißt, auf den freien Zugang von Lebensmitteln und Artikeln des Einzelhandels, die für den Bedarf des *Presidios* und der Garnison erforderlich sind […]«. Merry y Colom an den Gouverneur von Melilla, Tánger 16. Mai 1865, ebd.

157 Dieser war zuständig für die Region um Tétouan. Vgl. Schreiben aus Ceuta, 4. Februar 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

158 »Habiendose establecido en esta plaza un mercado de los efectos que importan en ella los Moros fronterizos, sucede muchas veces que el Gobernador de Anghera y Alcaide del Serrallo, ponen á los conductores travas, que no pueden soportar, imponiendoles tambien algunos castigos al establecer el mercado de que llevo hecho mérito […]«. Der Gouverneur von Ceuta an den spanischen Generalkonsul in Tanger, Ceuta, 4. Februar 1863, ebd.

Aus Melilla ließ sich ganz Ähnliches vernehmen. Hier wurde beispielsweise den Berberstämmen jeglicher Kontakt mit Christen untersagt. Der Zugang zur Enklave, »ob mit oder ohne Lebensmittel«, wurde verboten, was sich spürbar auf die Versorgung der Stadt auswirkte[159]. Nach und nach verringerte sich in der Folge der Zustrom von Rifbewohnern, die normalerweise die Stadt mit Lebensmitteln versorgten[160]. Der Kaid ließ auf Anordnung des Sultans bewaffnete Wachposten aufstellen, um den Zutritt von Rifbewohnern im Zweifel gewaltsam zu unterbinden. In Reaktion auf diesen »Bruch der guten Harmonie, die zwischen den *moros* und der *plaza* herrschte«, ordnete der Gouverneur nun im Gegenzug an, die Nutzung der Weideflächen auf spanischem Territorium durch die Rifbewohner sowie das Befahren spanischen Gewässers durch marokkanische Fischer zu untersagen[161]. Daraufhin drohte der Kaid all jenen Rifbewohnern, die trotz aller Verbote noch die Enklave beträten, mit schweren Strafen. Dies führte nicht nur zu einer gewissen Isolation der Stadt, sondern auch dazu, dass sich zahlreiche Informanten aus dem Rifgebiet in Melilla meldeten, um dort Schutz und Aufnahme zu erbitten, da sie sich aufgrund ihrer Kontakte zur Enklave von den Repressionsmaßnahmen bedroht fühlten[162].

Die Behinderungen des Handels um die Enklaven waren offenbar derart, dass der Gouverneur von Ceuta schließlich vorschlug, der zuständige Kaid solle Passierscheine für diejenigen Marokkaner ausstellen, deren Waren zum Export zugelassen wären, sodass der Handel nicht behindert würde. Schließlich diene dieser auch dazu, den regelmäßigen Kontakt zwischen beiden Völkern zu fördern und damit zu deren »engen Beziehungen« beizutragen[163]. Die Betonung der »friedlichen« Beziehungen und des zivilisierten Austauschs durch Handel, wie es auch im Eingangszitat auftaucht, war ein beliebtes rhetorisches Mittel, um die eigenen wirtschaftlichen

---

159 »[…] se trataba de dar las ordenes á fin de prohibir la entrada á la plaza de los moros del campo, bien fuese con viveres ó bien sin ellos […]«. Antonio M. Blanco an den Kriegsminister, Granada, 28. Januar 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131. Von der Situation um Melilla berichteten auch britische Zeitungen wie The Chronicle vom 4. Februar 1865.

160 Ganz ähnliche Ereignisse spielten sich im November 1875 ab. Vgl. hierzu Zaïm, Le Maroc et son espace méditerranéen, S. 154f.

161 »[…] Rota de un modo ostensible la buena armonia que reinaba entre los moros y la Plaza, he dispuesto se prohiba la entrada de sus ganados en nuestro terreno para pastar, y la retirada de los pescadores que se hallaban dentro de los limites, ambas cosas toleradas por mis antecesores […]«. Antonio M. Blanco an den Kriegsminister, Granada, 28. Januar 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

162 Ebd. Zur berberischen Migration in die Enklaven vgl. auch Kap. 4 und 5.

163 »[…] el fin principal que me he propuesto, es, establecer entre los dos pueblos intimas relaciones, las cuales podrian fomentarse con el frecuente trato que de ello tiene que resultar […]«. Der Kommandant von Ceuta an den spanischen Generalkonsul in Tanger, Ceuta, 4. Februar 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

Interessen in einen größeren Kontext der friedlichen Koexistenz zwischen den seit jeher verfeindeten Nachbarn einzubetten und damit zu legitimieren. Statt religiöser Differenz wurde in diesem Rahmen vielmehr der wirtschaftliche und damit letztlich der frieden- und fortschrittbringende Nutzen für beide Seiten betont.

Anhand der hier dargestellten Beispiele zeigt sich deutlich die politische und wirtschaftliche, aber auch die soziale Bedeutung des grenzüberschreitenden Handels um die Enklaven. Das lange Bestehen solcher Handelskontakte beweist einerseits eine gewisse Tradition (weitgehend) friedlicher grenzüberschreitender Begegnungen, aus denen zum Teil sogar persönliche Bekanntschaften resultierten. Religiöse Differenz spielte dabei keine ersichtliche Rolle, wenngleich die Sicherheitsmaßnahmen in den Enklaven durchaus noch von einer Furcht vor den Nachbarn zeugten. Andererseits ist die Lockerung von Zugangsbeschränkungen im Rahmen wachsender kolonialpolitischer Interessen Spaniens zu verstehen. Dass eben jene Lockerungen auf Unmut bei den marokkanischen Autoritäten stießen und daraus Restriktionen resultierten, ist nachvollziehbar. Anhand der Auseinandersetzungen um die Handelskontakte zeigt sich nicht zuletzt der für die Gebiete um die Enklaven typische Kontrast zwischen staatlichen Vorgaben und lokaler Realität: Diplomatische Abkommen und bilaterale Verträge konnten vor Ort oftmals nur unzureichend umgesetzt werden, was dem starken Einfluss lokaler Autoritäten auf beiden Seiten der Grenze, aber auch einzelner Stämme oder Individuen auf die konkrete Ausgestaltung vor Ort geschuldet war.

3.4.2 Informationskontakte

Im Juni 1864 wandten sich Candor Alto und Jamete Guerja, beide aus dem kleinen Dorf Cabrerizas in unmittelbarer Nachbarschaft von Melilla, in einem Schreiben an die spanische Königin, um mit dem Verweis auf ihre guten Dienste für die Spanier sowie auf ihren Wunsch nach »der wahrhaftigsten Freundschaft mit den Spaniern und dem Wohlwollen und der Gunst aller Christen« die ihnen versprochene tägliche Zuweisung von 6 *reales* einzufordern[164]. Sie hatten sich unter anderem im Jahr 1862 bei der Umsetzung der neuen Grenzziehungen hervorgetan, indem sie Informationen aus dem Grenzgebiet weitergegeben hatten. Mehrfache, teils sogar recht hohe Zahlungen erhielt auch Mohamed Ben Caddur vom Stamm der Beni Sidel »als Belohnung für seine Dienste als Informant«, die angesichts der Probleme bei der Umsetzung der neuen Grenzziehungen von unschätzbarem Wert gewesen seien[165].

164 Melilla, 8. Juni 1864, AGMM, Caja 0428, Carp. 2.

165 Vgl. diverse Schreiben zwischen Juli und August 1862, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 8 und 9.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Neben wirtschaftlichen Beziehungen war auch der Informationsaustausch eine wichtige Kontaktquelle zwischen den Enklaven und ihren Nachbarn. Oftmals lagen Handel und Informationsvermittlung dabei in ein- und derselben Hand[166]. Namentlich bekannte Vertraute suchten dafür mehr oder weniger regelmäßig die Enklave auf, um den Gouverneur mit nützlichen Informationen zu versorgen. Dabei konnte es sich um Hinweise auf Waffenverstecke handeln, aber auch um Warnungen vor einem Komplott, um Berichte über geheime Anordnungen seitens des Sultans oder einer lokalen Autorität, über die lokalen Machtverhältnisse sowie den Verbleib entflohener Häftlinge oder Deserteure. Einige Informanten fungierten auch als regelmäßige Boten zwischen den Enklaven und den nächstgelegenen marokkanischen Städten, so zum Beispiel zwischen Ceuta und Tanger[167].

Die Informanten wurden, wie bereits eingangs beschrieben, für ihre Dienste finanziell entlohnt, zum Teil auch in Form regelmäßiger Zahlungen. Der finanzielle Anreiz war es wohl auch, der einige Rifbewohner längerfristig an die Enklave band. Farache Ben Jach vom Stamm der Mazuza hatte bereits im Februar 1862 eine finanzielle Belohnung für seine Hilfe bei der Umsetzung der Grenzverschiebungen, während derer er u. a. als Bote fungiert hatte, erhalten[168]. Einige der Informanten arbeiteten auch als Mittelsmänner, indem sie beispielsweise die Nachrichtenübermittlung zwischen den Enklaven und dem Rifgebiet übernahmen, wofür sie zum Teil eine regelmäßige Vergütung erhielten[169]. Die Verständigung verlief dabei meist über einen Übersetzer. In einigen wenigen Fällen wird davon berichtet, dass Informanten über rudimentäre Spanischkenntnisse verfügten[170].

Die Informanten besaßen eine Art Zwischenstatus, der sie letztlich auf beiden Seiten der Grenze ebenso nützlich wie verdächtig machte. Zwar waren Informationen über Land und Leute sowie über lokale Ereignisse für die Spanier vor Ort von Vorteil, doch die Loyalität der Informanten sowie der Wahrheitsgehalt ihrer Informationen wurden nicht selten in Frage gestellt. Über Gerüchte zu Zugangsverboten

---

166 Beispiel Alhucemas: »Jamete« (der, wie es im Bericht heißt, »mehr Spanier als *moro*« sei) kam während des Krieges mit einigen anderen, um die Enklave mit Lebensmitteln zu versorgen, gab zahlreiche Informationen über den Zustand des Rifgebietes, den Hunger, der dort herrschte, die Rebellion gegen den Sultan etc. (siehe Bericht in: La Correspondencia de España, 3. März 1860).

167 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 145.

168 Bericht aus Melilla, Melilla, 6. Februar 1862, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 8.

169 Vgl. z. B. den Hinweis auf zwei Rifbewohner, die aufgrund ihrer Handels- und Vermittlungstätigkeit in Melilla »sehr bekannt« waren und von denen einer regelmäßige Zahlungen seitens der spanischen Regierung erhielt. Melilla, 07. Mai 1865; AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

170 Erwähnungen entsprechender Spanischkenntnisse von Informanten finden sich nur in zwei zeitgenössischen Schriften: Diana, Un prisionero en el Rif, S. 19 sowie Relosillas, Catorce meses, S. 147. Diana begründet die Spanischkenntnisse einiger Rifbewohner mit ihrem regelmäßigen Kontakt zu Entflohenen aus den Enklaven, die im Rifgebiet lebten. Vgl. Diana, Un prisionero en el Rif, S. 19.

bei Melilla schrieb beispielsweise der spanische Vertreter in Tanger, Merry y Colom, nach Madrid, all dies fuße nur auf der Fehlinformation durch zwei Informanten und deren »energischem Eifer, mit dem sie beabsichtigen, die Alarmbereitschaft unter unseren Soldaten aufrechtzuerhalten und Konflikte zu provozieren, um ihre persönlichen Rachegelüste zu stillen«[171].

Insbesondere im Zuge von Fluchten oder Desertionen aus dem *Presidio* waren die berberischen Informanten nichtsdestotrotz von unschätzbarem Wert, um an Informationen über den Verbleib des Entflohenen auf der anderen Seite der Grenze zu kommen oder auch, um im Nachbargebiet nach dem Betroffenen zu suchen[172]. In den Zeugenbefragungen mussten die Informanten einen Eid leisten, wie er auch spanischen Zeugen abgenommen wurde. Allerdings wurde die Eidesformel entsprechend der Religion des Vereidigten modifiziert: Am 28. November 1850 wurde beispielweise »Ali Rubio«, der sich mit seinen Handelsgütern in der Enklave befand, vor Gericht gerufen, um Auskunft über den Verbleib des Häftlings Juan Bota Bota zu geben. Er wurde aufgefordert, »sein Gesicht gen Süden[173] zu wenden« und »bei Allah, Mohammed und den Strafen des Korans« zu schwören, die Wahrheit zu sagen[174]. Mit dieser Schwurformel folgte man, in etwas verkürzter und leicht abgeänderter Version, den entsprechenden Vorgaben zur Befragung von Zeugen, die nicht der katholischen Religion angehörten, wie sie beispielsweise im *Tratado de los procedimientos en los juzgados militares* von 1853 zu finden sind[175].

---

171 »[…] decidido empeño con que procuran mantener la alarma entre nuestros soldados y provocar conflictos para satisfacer sus venganzas particulares y sus odios«. Merry y Colom nach Madrid, Tanger, 31. Januar 1864; AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131. Dass an den Gerüchten möglicherweise etwas Wahres war, wollte Merry y Colom offenbar nicht wahrhaben. Hierzu vgl. die Anmerkungen zu Handelskontakten in dieser Arbeit.

172 So zum Beispiel im Fall der Flucht von Ignacio Campomayor, der von »Jamete Verde« schließlich tot am Strand aufgefunden wurde. Melilla, 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288 [?].

173 Hier ist tatsächlich von Süden (*mediodía*) und nicht von Osten die Rede.

174 »En la Plaza de Melilla a los veinte y ocho dias del mes de Noviembre de mil ochocientos cincuenta; habiendose presentado varios Moros con efectos en esta Plaza, Ssría hizo comparecer al llamado Ali Rubio y hasiendole volver el semblante para el medio dia sele recivio Juramento que hizo por Alha Muamet y las penas del Alcoran bajo el cual ofrecio decir verdad en cuanto supiere y fuese preguntado […]«. Melilla, 28. November 1850; AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 221. Identische Formel auch in anderen Fällen, so z. B. im Fall von Asensio Oltra (1850–1851), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 10, Dok. 36.

175 Die Prozedur, die für Zeugen muslimischen Glaubens vorgesehen war, wird wie folgt beschrieben (Übersetzung aus dem Spanischen von S.M.): »[…] der *moro* muss aufrecht stehen und das Gesicht und die ausgestreckte Hand in Richtung Süden richten, den diese als ›*Alqibla*‹ [Gebetsrichtung Mekka, Anm. S.M.] bezeichnen; und derjenige, der den Schwur abnimmt, sagt: ›Schwörst du […] bei jenem allmächtigen Gott […], der diesen Teil der *Alqibla* geschaffen hat, wohin du dich gerade wendest, die Wahrheit zu sagen, und wenn du dies nicht tust, wirst du von all den Gütern Gottes und Mohammeds getrennt; und all die Strafen, die der Koran für diejenigen vor-

Die muslimische Religion des Schwörenden wurde damit ganz selbstverständlich als rechtlich bindend anerkannt. Auf eine ganz ähnliche Formel im Zuge der Aufnahme von Rifbewohnern als spanische Staatsbürger wird an späterer Stelle noch einzugehen sein[176].

Weder von den staatlichen marokkanischen Autoritäten noch von deren lokalen Vertretern und Stammesführern wurde die Übermittlung empfindlicher, teils geheimer Informationen geduldet. Dementsprechend kam es immer wieder zu Handgreiflichkeiten und zu Drohungen gegenüber Informanten, deren Kontakte zu den Enklaven bekannt wurden. Ein gewisser »Mombiel«[177] beispielsweise war in Melilla seit langem als Händler, Vertrauter und Informant ein- und ausgegangen. Er war Angehöriger der Frajana, einem Clan[178], dessen Territorium westlich der Enklave direkt ans spanische Gebiet angrenzte, und hatte den Spaniern immer wieder nützliche Hinweise, zum Beispiel zu Waffenverstecken, gegeben. Er genoss, in den Worten des Gouverneurs von Melilla, »das größte Vertrauen aufgrund seiner langjährigen Dienste«[179]. Nachdem seine Tätigkeiten jedoch von seinen Landsleuten aufgedeckt worden waren, wurde er von diesen bedroht. Es kam zu Handgreiflichkeiten, bei denen er, ebenso wie Jamete Rubio[180] und einige andere,

---

sieht, die Gottes Gesetz nicht befolgen, sollen über dich kommen? […]‹«. Título primero, Seccion II, § II »Del modo de tomar las declaraciones á los testigos«, in: José Vicente y Caravantes, Tratado de los procedimientos en los juzgados militares, Madrid 1853, S. 178. Diese Formel entspricht ziemlich genau einer der Eidesformeln, von der auch Edward Westermarck berichtet: Westermarck, Ritual and Belief, S. 495. Es geht nicht eindeutig hervor, seit wann es diese Schwurformel im spanischen Recht gab, aber es ist zu vermuten, dass sie im Rahmen von Rechtsreformen Ende des 18. oder in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingeführt wurde, da die vorangehenden und nachfolgenden Artikel sich auf entsprechende königliche Anordnungen beziehen. Allgemein zu verschiedenen muslimischen Schwurformeln und -ritualen in Marokko vgl. Hart, The Aith Waryaghar, S. 173 sowie, weitaus ausführlicher, Westermarck, Ritual and Belief, S. 492–517. Auch dem protestantischen und jüdischen Glauben werden eigene Schwurformeln zugeschrieben. Vgl. Título primero, Seccion II, § II »Del modo de tomar las declaraciones á los testigos«, in: Vicente y Caravantes, Tratado de los procedimientos en los juzgados militares, S. 178.

176 Siehe hierzu Kap. 4.2.2.

177 So wird er in den spanischen Quellen bezeichnet, auch wenn diese sich an die marokkanischen Autoritäten wenden. Es ist daher davon auszugehen, dass es sich hierbei um den tatsächlichen Namen der betroffenen Person (bzw. einen Teil davon) handelte.

178 Zur Sozialstruktur der Berber vgl. Coon, Tribes of the Rif, S. 90–92.

179 »[…] dos confidentes, que merecian la mayor confianza, por sus muchos años de buenos servicios […]«. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Gouverneur der Islas Chafarinas, Melilla, 2. Oktober 1858, AGMM, Caja 1501.

180 In *La Presse* wird er als »Jamiele Kubio« bezeichnet, dabei handelt es sich vermutlich um einen Übertragungsfehler. In La España, 27. März 1858, wird er als »Jamete Rubio« bezeichnet, was auch den übrigen Erwähnungen dieses Namens entspricht. S. o.

die in der Enklave als Händler und Informanten »sehr bekannt waren«[181], verletzt sowie vier ihrer Begleiter getötet wurden[182]. In der Folge und wahrscheinlich um seinen Ruf bei den eigenen Leuten reinzuwaschen, wurde Mombiel ein führender Gegner der Spanier. So führte er im Jahr 1858 eine spanische Einheit unter dem Adjutanten Álvarez in einen Hinterhalt, bei dem nicht nur zahlreiche Häftlinge aus der Einheit ums Leben kamen, sondern auch der Adjutant selbst nebst sechs Häftlingen in Gefangenschaft geriet[183].

Mombiel tat sich auch in den darauffolgenden Jahren hervor, nun allerdings als Gegner der Spanier und als einer der führenden Köpfe der Frajana. Dies veranlasste schließlich den Gouverneur von Melilla im März 1868, beim *Kalif*, der lokalen Autorität, seine Ausweisung aus der Region zu fordern[184]. Mombiel, zusammen mit Amar de Fonte und einem weiteren Mann vom Stamm der Frajana hätten, so die Anschuldigungen des Gouverneurs, während der langen Abwesenheit des Kaids die inoffizielle Führung in der Region übernommen und bei zahlreichen Delikten, wie Diebstahl und Mord, ihre Hände im Spiel gehabt[185].

Das Beispiel von Mombiel demonstriert zum einen, welchen Widrigkeiten Informanten und Kollaborateure ausgesetzt sein konnten. Offenbar hatten die Entlarvung als Informant der Spanier und der Angriff auf seine Person Mombiel dazu gezwungen, sich in der Folgezeit durch seine Gegnerschaft gegenüber den Spaniern hervorzutun, um seine Loyalität gegenüber seinem Clan, den Frajana, unter Beweis zu stellen und damit letztlich seine Sicherheit und die seiner Familie nicht zu gefährden[186]. Gleichzeitig lässt sich anhand dieser Person der Vermittlerstatus der berberischen Informanten aufzeigen. Sie stellten ein Bindeglied zwischen beiden Seiten der Grenze dar, indem sie während ihrer Aufenthalte in der Enklave ihr

181 »Según escriben de Melilla el 15 del actual, el dia 11 tuvieron un encarnizado encuentro los moros de la kabila de Mazusa, del que resultaron cuatro muertos y diez ó doce heridos. Los moros Mombiel, Jamete, Kubio [Rubio] y otros muy conocidos en la plaza, están heridos. La causa principal del encuentro se atribuye é escision entre el bando que quiere paz y comercio con aquella plaza y el que no lo quiere […]«. U.a. in: La España, 27. März 1858; La Esperanza, 27. März 1858 und La Corona. Periódico liberal, 29. März 1858.

182 Davon berichtet die französische Zeitung *La Presse* unter Berufung auf einen Bericht in *La Época* vom 15. Februar 1858. Vgl. La Presse, 30. März 1858.

183 Vgl. Diana, Un prisionero en el Rif, S. 21f. sowie der Bericht von Álvarez selbst über die Umstände seiner Gefangennahme in: La Época, 30. März 1859.

184 Vgl. ein Schreiben aus Melilla, 27. März 1868; AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

185 Vgl. ebd.

186 Auch in anderen Fällen lassen sich Loyalitätskonflikte erkennen, so zum Beispiel im Falle eines Mitglieds der *Tiradores del Rif*, der berberischen Militäreinheit im spanischen Heer, der für eine, auf spanische Anordnung hin entwendete Waffe den Frajana eine Entschädigung gezahlt hatte – vermutlich auch, um seine Familie zu schützen, die weiterhin im Rifgebiet lebte. Vgl. ein Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an den Gouverneur von Melilla, Ceuta, 16. Juli 1865, AGMM, Caja 0428, Leg. 7, Carp. 2.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

lokales Wissen zu Personen, Lokalitäten und Ereignissen an die Spanier weitergaben. Daraus resultierte nicht zuletzt ein gewisses Machtpotenzial, da sie mit diesen Informationen Bewegung oder Stillstand, Aktion oder Abriegelung auf beiden Seiten beeinflussen konnten.

Ihre Mobilität hatte jedoch ihren Preis: Während man ihnen auf spanischer Seite oftmals mit Misstrauen begegnete, konnte ihnen im Rifgebiet sogar der Tod drohen, wenn ihre Tätigkeiten bekannt wurden. Möglichkeiten, dem zu entgehen, waren einerseits der dauerhafte Wechsel auf spanisches Gebiet, wie dies insbesondere 1863 und 1864 praktiziert wurde[187], sowie, im Gegenteil und wie am Beispiel Mombiels deutlich wurde, die Reorientierung auf die Herkunftsgemeinschaft und der aktive Widerstand gegen die spanischen Nachbarn.

3.4.3 Private Kontakte: Amar de Fonte und die Häftlinge, Ben Hamet Casir und »Mendez«

Durch die relativen Grenzlockerungen vor allem nach 1860/1861 ergaben sich nicht zuletzt auch zunehmend persönliche Kontakte. Amar de Fonte vom Stamm der Frajana westlich von Melilla machte sich beispielweise einen Namen in der Enklave, ebenso wie sein Bruder, Jamó de Fonte. Beide hatten regelmäßig Kontakt mit den spanischen Nachbarn und genossen insbesondere in den Kreisen der Häftlinge offenbar einen gewissen Ruf, da sie einigen von ihnen zur Flucht verhalfen[188]. Amar de Fonte selbst besorgte den Flüchtenden typische Kleidung aus der Rifregion (den *Haik*), sodass sie unbemerkt die Enklave verlassen konnten, sein Bruder wiederum begleitete die Flüchtenden persönlich auf ihrem Weg aus der Stadt ins *campo moro*, wodurch ihnen nicht nur die Flucht, sondern auch die Aufnahme auf der anderen Seite der Grenze erleichtert wurden[189]. Auf seine Befragung durch die spanischen Autoritäten hin bestätigte Jamó selbst seine Beteiligung an den Fluchten aus dem *Presidio*[190].

Auch andere Rifbewohner, die mit ihren Waren die Enklaven frequentierten, waren indirekt an Fluchten aus denselben beteiligt, indem zum Beispiel die Entflohenen nach erfolgter Flucht in ihren Häusern Aufnahme, Arbeit und Verpflegung fanden, so zum Beispiel im Fall von »Jamete Aceyte«, der den Häftling Juan Bota Bota in seinem Haus beherbergte, bevor dieser nach Oran weiterreiste[191]. Auch »Amar Diablo«, der den entflohenen Sträfling José Garcia Múñoz eine Weile bei

187 Vgl. hierzu Kap. 4.

188 Vgl. hierzu ein entsprechendes Beschwerdeschreiben des Gouverneurs von Melilla, José de Salcedo, an Merry y Colom, Melilla, 5. April 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

189 Vgl. ebd.

190 Vgl. ebd.

191 Vgl. den Fall des Juan Bota Bota, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Carp. 221.

sich aufgenommen hatte, bevor dieser sich nach Algerien begab, war bekannt für seine Handelskontakte mit der Enklave[192]. Dass es gerade die in der Enklave namentlich bekannten Berber waren, deren Hilfe den Flüchtenden zugutekam, ist sicherlich kein Zufall, hatten sie doch, auch angesichts der relativen Bewegungsfreiheit und des umfassenden Arbeitseinsatzes der Häftlinge, nicht selten Gelegenheit, mit diesen in Kontakt zu treten[193].

Auch bei der gewaltsamen Aktion am 27. August 1863, die in der gesamten Region, aber auch im spanischen Kernland Widerhall fand[194], war besagter Amar de Fonte beteiligt gewesen. Darüber hinaus behauptete der Gouverneur der Enklave, diejenigen Rifbewohner, die am 27. August für Unruhe innerhalb der Enklave gesorgt hatten, hätten mit den Häftlingen gemeinsame Sache machen wollen, um mit deren Hilfe die Stadt einzunehmen[195]. Auch wenn es sich hierbei um reine Spekulation des Gouverneurs handelt, weist die Behauptung doch darauf hin, dass Kontakte und Verbindungen zwischen Häftlingen und Rifbewohnern keine Seltenheit waren und von den lokalen spanischen Autoritäten als realistische Bedrohung wahrgenommen wurden. Schließlich bildeten die Häftlinge nicht nur den zahlenmäßig größten Teil der Bevölkerung der Enklave, sondern zeichneten sich vermutlich auch durch eine eher geringe Loyalität gegenüber den spanischen Autoritäten aus, sodass sie bei einer Einnahme der Enklave durchaus hätten nützlich werden können.

Alle Angehörigen der Familie de Fonte sollten schließlich, so die Forderungen des Gouverneurs Salcedo im April 1867, aus dem Grenzgebiet ausgewiesen werden – eine Forderung, die jedoch nie umgesetzt wurde, handelte es sich doch bei dieser Familie um eine der führenden des Frajana-Clans. Amar selbst galt immerhin unter den Spaniern als *cabo*, also als eines der Oberhäupter des Clans[196], der während einer langen Abwesenheit des Kaids zwischen 1867 und 1868 gemeinsam mit einigen anderen (z. B. Mombiel, s. o.) die Führung in der Region sogar vollständig übernommen hatte[197].

---

192 Vgl. u. a. das Justizverfahren im Zuge der Flucht von Juan Sánchez, Nicolás Servando und José García Muñoz, Melilla, 1853/1854, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227.

193 Vgl. hierzu auch Kap. 6.3.3.

194 Vgl. hierzu Kap. 3.2.2 und Kap. 3.2.3.

195 Der Bericht des Gouverneurs zu den Ereignissen wurde z. B. nahezu identisch abgedruckt in: El Pensamiento español. Diario de la tarde, 7. September 1863; La Época, 7. September 1863; La Esperanza. Periódico monárquico, 7. September 1863; La Discusión. Diario democrático, 8. September 1863; La Iberia. Diario liberal, 8. September 1863 und La Regeneración. Diario católico, 8. September 1863.

196 Die Stammesführer werden auf spanischer Seite im Sinne der Militärhierarchie als *cabos* (»Unteroffiziere«) bezeichnet, wobei es sich vermutlich weniger um eine militärische als vielmehr um eine soziale Position innerhalb des Stammes handelte.

197 Vgl. ein Schreiben des Gouverneurs von Melilla zur Problematik von Frauen aus dem Rifgebiet, die in Melilla Aufnahme suchen. Amar de Fonte wird als eine der Autoritäten genannt, die aufgrund

Die hier skizzierten Kontakte zwischen Rifbewohnern und Häftlingen aus den Enklaven zeigen, dass ersteren eine verbindende, da letztlich grenzüberschreitende Rolle zukam. Durch diese Kontakte gelang es einigen Häftlingen nicht nur, die Grenze zu überqueren, sondern sie konnten auch auf der anderen Seite auf bereits bestehende Kontakte zurückgreifen.

Neben den Kontakten zwischen Häftlingen und Rifbewohnern, lassen sich auch einige (wenige) private Kontakte zwischen Einwohnern der Enklave und Berbern aus dem Umland nachzeichnen. Der bereits mehrfach erwähnte Francisco López Domínguez (alias Mendez) beispielsweise, Viehbesitzer und Fleischlieferant aus Melilla, beschäftigte neben Häftlingen auch Berber als Hirten und Wachposten[198]. Er verlieh Geld an die berberischen Nachbarn[199] und erhielt von ihnen wertvolle Informationen über Ereignisse im Rifgebiet, zum Beispiel im Zusammenhang mit Viehdiebstählen. Er kannte, so seine eigene Aussage im März 1867, nachdem er in einen gewaltsamen Zwischenfall im Grenzgebiet verwickelt worden war, »den Großteil der älteren Personen aus dem *campo* [*del moro*, Anm. S.M.]« namentlich[200]. Doch seine Beziehungen zum Umland waren von Ambivalenzen geprägt, er war bei Weitem nicht der »Wohltäter«, als den ihn die Zeitung *La Correspondencia de España* in einem Nachruf präsentierte[201]. Dies beweisen zum Beispiel die eigenmächtige Freiheitsberaubung im Zuge eines Viehdiebstahls und die Erpressung entsprechender Entschädigungszahlungen der Familie des angeblichen Täters aus dem Rifgebiet, ohne dass die Tat bewiesen worden wäre[202]. Im März 1867 wiederum war Mendez gemeinsam mit Diego Pérez, dem Schreibermeister der Stadt, an einer gewaltsamen Auseinandersetzung im Grenzgebiet beteiligt, bei der mehrere

---

der Abwesenheit des *Kaids* für die Angelegenheit zuständig sind. Melilla, 3. Juni 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225. Vgl. auch (mit Erwähnung von Mombiel) ein Schreiben desselben vom 27. März 1868, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

198 So zum Beispiel den 18-jährigen Jamete Mojamet. Vgl. verschiedene Schreiben aus Melilla zwischen Juli und August 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131. Auch Amarc-Ajset arbeitete als Hirte im Dienste des städtischen Viehbesitzers. Vgl. hierzu einen Bericht in: El Contemporáneo, 16. August 1864. Dem Hirten, der zugleich als Wachposten fungierte und für den Verlust von Rindern persönlich haftete, wurde für diese »Sonderaufgabe« eine besonders hohe finanzielle Vergütung versprochen. Vgl. La Correspondencia de España, 11. September 1869.

199 Dies sollte ihm, so die Einschätzung der Zeitung »La Correspondencia de España«, 1869 zum Verhängnis werden. Vgl. La Correspondencia de España, 11. September 1869.

200 »[…] conoce a las mas partes de la gente vieja del campo […]«. Dass er sie namentlich kannte, ergibt sich aus der folgenden Aussage, die drei jungen Berber, die in die Auseinandersetzung mit ihm verwickelt waren, habe er nicht, oder nur vom Sehen [*de fisionomía*] gekannt. Vgl. Akte zu einem gewaltsamen Zusammenstoß im März 1867, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 15, Dok. 46.

201 »[…] A los moros tambien hacia mucho bien, les favorecia en todas sus necesidades y asi es que le debian cantidades de alguna consideracion […]«. La Correspondencia de España, 11. September 1869.

202 S. o. Schreiben des *Kaids* an den Gouverneur von Melilla im Mai 1867, AGMM, Caja 0428.

Rifbewohner sowie sie selbst verletzt worden waren[203]. Im Jahre 1868 schließlich, also ein Jahr vor seinem Tod, wirkte Mendez federführend bei einem gewaltsamen Übergriff gegen die in Melilla eingerichtete marokkanische Zollstelle mit, was ihn, so ist zu vermuten, auf marokkanischer Seite letztlich in Misskredit bringen musste[204]. All dies führte wohl dazu, dass Francisco Lopez Dominguez, alias Mendez, nicht nur innerhalb der Enklave, sondern auch auf Seiten der Rifbewohner wohlbekannt war[205] – im positiven wie negativen Sinne. Unter seinen Bekannten befand sich auch ein gewisser Mohamed ben Hamet Casir, alias *el manco*[206], mit dem er regelmäßigen, auch privaten Kontakt pflegte und dem er Geld geliehen hatte[207]. Nachdem im August 1869 der von Mendez angestellte Wachposten angeblich drei seiner Rinder gestohlen hatte, suchte er Rat und Hilfe bei eben jenem Mohamed Ben Hamed Casir, der versprach, bei der Wiedererlangung der Rinder behilflich zu sein. Er berichtete, die Tiere sollten am anderen Morgen auf einem Markt verkauft werden, wofür sie in unmittelbarer Nähe der Enklave vorbeigebracht würden[208]. Dies wolle er, so versprach er, mit einem Rauchzeichen ankündigen, sodass sich Mendez mit Hilfe einiger bewaffneter Häftlinge sein Eigentum zurückholen könne. Letztlich geriet Mendez jedoch mitsamt den ihn begleitenden Häftlingen in einen Hinterhalt, bei dem er angeschossen wurde und starb.

---

203 Mendez und sein Begleiter befanden sich mit ihren Hunden auf der Jagd und drangen dabei in Felder ein, die von Rifbewohnern bestellt wurden. Da die Spanier auf die Rufe der Berber, sie sollten die Felder verlassen, nicht reagierten, schlug einer der Berber einen Hund, woraufhin die beiden Spanier das Feuer eröffneten. Vgl. zur gewaltsamen Auseinandersetzung das Schreiben des Kalifs an den *Kaid*, das dieser an den spanischen Vertreter in Tanger weiterleitete, von wo aus es seitens des dortigen spanischen Vertreters, Francisco Merry y Colom, wiederum nach Madrid weitergeleitet wurde. Tanger, 30. März 1867, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639, Exp. 46. Vgl. auch die Prozessakten hierzu: AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 15, Dok. 46.

204 Die zunächst nicht erfolgten Ermittlungen hierzu auf spanischer Seite erklärte der scheidende Gouverneur mit dem personellen Wechsel in der Enklave. Gouverneur Joaquín Christou an den spanischen Vertreter in Tanger, Ceuta, 18. Oktober 1868, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

205 In einem entsprechenden Schreiben des Kalifs werden sowohl »Mendez« als auch »Diego« ganz selbstverständlich namentlich erwähnt. Tanger, 30. März 1867, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639, Exp. 46.

206 Schreiben Merry y Coloms an den marokkanischen Außenminister, Tanger, 12. September 1869, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

207 Angeblich schuldete er ihm mehr als 1000 Duros. Hierzu und zu den folgenden Ereignissen vgl. u. a. La Correspondencia de España, 11. September 1869 sowie das Schreiben Merry y Coloms an den marokkanischen Außenminister, Tanger, 12. September 1869, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

208 An anderer Stelle heißt es, die Rinder würden zum Tränken auf spanisches Gebiet gebracht. Vgl. Schreiben Merry y Coloms an den marokkanischen Außenminister, Tanger, 12. September 1869, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

Das Ereignis hatte folgenschwere Auswirkungen auf die Grenzsituation und die Beziehungen vor Ort. Als sich die Nachricht vom Tod Mendez' in der Enklave verbreitete, formierte sich unter der Bevölkerung ein Mob, mit dem Ziel, sich an den Rifbewohnern zu rächen:

> Die Truppen und Bewohner Melillas wollten voller Empörung sofort Rache für ein solch fürchterliches Verbrechen nehmen und hinausziehen ins *campo* [*del moro*, Anm. S.M.] oder diejenigen Rifbewohner töten, die sich in Melilla befanden. Der spanische Gouverneur, der sich ruhig und geradlinig verhielt, ordnete an, die Tore der Stadt zu versperren, sprach das Verbot aus, den Rifbewohnern Schaden zuzufügen, und beschränkte sich darauf, die zwölf Rifbewohner, die sich in der Stadt befanden, einsperren zu lassen […][209].

Angeblich diente das Wegsperren der Rifbewohner deren Schutz[210], gleichzeitig fungierten sie jedoch als Geiseln, um vom Kaid Abd-El-Sadock die Auslieferung oder Bestrafung von Ben Hamet Casir zu erwirken[211]. Die Freilassung der Zwölf wurde schließlich vom Generalkapitanat in Granada angeordnet, da diese nichts mit der Ermordung zu tun gehabt hätten[212].

Auch aufgrund der angespannten Lage nach der Ermordung von Mendez blieb der Handel um Melilla, so konstatierte es noch 1870 der spanische Vertreter in Tanger, Francisco Merry y Colom, eingeschränkt[213]. Die (angeblichen) Schuldigen wurden nie gefasst, da der marokkanische Sultan mit inneren Unruhen zu kämpfen

---

209 »[…] Las tropas y vecinos de Melilla llenos de indignacion querian tomar inmediatamente venganza de tan tremendo crimen saliendo al campo, ó dando muerte á los Rifeños que habia dentro de Melilla. El Gobernador Español procediendo con calma y rectitud, mandó cerrar las puertas de la ciudad, prohibió que se hiciese daño á los Rifeños, y se limitó á encerrar á los doce Rifeños que en la ciudad habia y á declarar al Bajá del Rif que nos le [wahrscheinlich eher no les] daria libertad hasta que le fuese entregado el traidor Mohammed Ben Hamed Casir para remitirlo á Tanger á disposicion de las autoridades de S.M. el Sultan […]«. Schreiben von Merry y Colom an den marokkanischen Außenminister, Tanger, 12. September 1869, ebd.

210 Es handelt sich hierbei um die Berichterstattung gegenüber dem marokkanischen Außenminister, die mit Forderungen nach Aufklärung des Verbrechens verbunden ist. Das erklärt die Tatsache, dass Merry y Colom bestrebt war, das Verhalten des spanischen Vertreters vor Ort in möglichst positivem Licht dastehen zu lassen und die Geiselnahme entsprechend als Schutzmaßnahme zu deklarieren. Vgl. ebd.

211 Zur gängigen Praxis der Geiselnahme vgl. Kap. 3.3.2.

212 Schreiben des Generalkapitanats in Granada, Granada, 9. September 1869, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

213 Vgl. Merry y Colom in »Memoire de la commission chargée d' étudier les mésures propres a developper Melilla«, Madrid, 30. März 1870, zitiert nach: Miège, Documents d' histoire économique et sociale marocaine, S. 147–151.

hatte und entsprechend kaum über die Kapazitäten verfügte, die für die Verfolgung und Festnahme des (maßgeblichen) Täters nötig gewesen wären[214].

Anhand des Beispiels von Mendez lässt sich mehrerlei demonstrieren. Zum einen zeigt es, dass, neben offiziellen und wirtschaftlichen auch private Kontakte zwischen Einwohnern der Enklave und den Berbern des Rifgebietes keineswegs ungewöhnlich waren. Im Falle von Mendez waren es jedoch vermutlich vor allem Kontakte, die sich durch eine gewisse (finanzielle) Abhängigkeit auszeichneten. Mendez verfügte als Fleischhändler und Viehbesitzer nicht nur über eine hohe soziale Position in der Enklave[215], sondern zugleich über finanzielle Mittel, mit denen er sich Informationen erkaufen und Abhängigkeiten schaffen konnte[216]. Seine soziale Stellung innerhalb der Stadt war es zudem, mit der sich die extreme Reaktion in der Enklave auf die Bekanntmachung seines Todes erklären lässt, zumal zum Beispiel die Ermordung eines einfachen Soldaten, Juan Bizcocho, durch eine Gruppe Rifbewohner ein Jahr zuvor, keine vergleichbare Reaktion nach sich gezogen hatte[217]. Des Weiteren lässt sich an diesem Beispiel demonstrieren, wie Konflikte privater Art zu kollektiven Unruhen führen und letztlich sogar wirtschaftliche Konsequenzen für die ganze Region haben konnten. Zugleich beweist sich auch hier wieder einmal die weitgehende Autonomie der Grenzregion, in der sowohl die Geiselnahme als auch die Nicht-Auslieferung des angeblichen Täters unter Eigenregie der lokalen Autoritäten ablief.

An den Beispielen in diesem letzten Unterkapitel überrascht die nahezu völlige Abwesenheit der Frage nach religiöser Zugehörigkeit. Weder im Bereich der Handels- noch der Informationskontakte war Religion auf Seiten der Spanier offenbar ein Hindernis oder wurde als ein solches thematisiert. Zweifel an der Loyalität der Informanten erwuchsen, zumindest in den konsultierten Quellen, weniger aus deren religiöser, als vielmehr aus einer generellen kulturellen, lokalen und

214 Vgl. Melilla, Tanger, 23. August 1871; AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639, Desp. Nr. 174, Anhang Nr. 2.

215 Er fungierte in einigen Gerichtssachen z. B. als Bürge für die Zeugenaussagen seiner Mitbürger. Vgl. z. B. das Verfahren zur Flucht von Juan Sánchez, Nicolás Servando und José García Muñoz, Melilla, 1853/1854, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227.

216 Noch nach seinem Tod kam es zu einem Verfahren gegen mehrere Rifbewohner, da diese angeblich von Mendez Geld geliehen bekommen hatten, das dessen Familie nun zurückforderte. Das Verfahren sollte durch eine *comisión mixta*, bestehend aus zwei Vertretern der marokkanischen sowie zwei Vertretern der spanischen Seite, erfolgen. Vgl. Artikel 4 des »Memorandum sobre el arreglo de las cuestiones pendientes entre España y Marruecos«, Tanger, 11. Juni 1871, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 468. Vgl. generell zum Vorgehen in Rechtsangelegenheiten zwischen Marokkanern und Spaniern: Artikel 11–15 des Friedensvertrags von 1860, in: Ebd., S. 441f.

217 Vgl. zu diesem Fall, der letztlich als Racheakt für die Ermordung eines Rifbewohners (»Herrero«) durch spanische Soldaten zu werten ist, verschiedene Schreiben aus Melilla zwischen März und April 1868, AGMM, Caja 0428 sowie AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

familiären Zugehörigkeit, bei der Religion zwar sicherlich *auch*, aber bei Weitem nicht *ausschließlich* eine Rolle spielte. Darüber hinaus demonstriert die gängige Praxis der spezifischen Eidesleistung durch Zeugen muslimischer Religion in der Enklave, dass Religion in diesem Rahmen nicht als trennend, sondern vielmehr als verbindend angesehen wurde, da man mit dem Bezug auf den Glauben – gleich welcher Art – auf eine verbindliche gemeinsame Bezugsgröße rekurrierte.

3.5 Fazit

Ziel dieses Kapitels war es, das Bild der (religiös-territorialen) Grenze in seiner Komplexität aufzuzeigen sowie die Verräumlichung von Konfliktsituationen anhand konkreter Beispiele zu analysieren.

Gewalt und Gegengewalt, Bedrohung, Furcht und düstere Prognosen – in etwa so lässt sich die zeitgenössische spanische Berichterstattung über die Enklaven zusammenfassen[218]. Doch die lokalen Quellen liefern in dieser Hinsicht ein differenzierteres Bild. Auch hier wurden zwar Konflikte thematisiert, diese jedoch im Kontrast zu Phasen der Interaktion, des Austauschs und der Koexistenz dargestellt. Dem mehr oder minder »normalen« Mit- bzw. Nebeneinander wurden hier die (gewaltsame) Eskalation, die Grenzschließung und der Kontaktabbruch als Ausnahmesituationen gegenübergestellt.

Anhand der in diesem Kapitel präsentierten Schauplätze und Personen lässt sich zum einen der Grenzkonflikt um die spanischen Enklaven in seinen unterschiedlichen Facetten nachvollziehen. Es wird deutlich, dass dieser Konflikt weder rein territorialer oder politischer noch rein ethnischer oder religiöser Art war, sondern dass vielmehr, je nach Kontext und Situation, stets mehrere – darunter religiöse, politische, territoriale, wirtschaftliche, soziale und auch persönliche – Faktoren die Begegnungen zwischen Marokkanern und Spaniern in der Grenzregion in unterschiedlicher Gewichtung beeinflussten. Mit den drei Unterkapiteln wurden drei Schauplätze und damit drei Ebenen der Begegnung und des Konflikts aufgezeigt, in denen die genannten Faktoren jeweils unterschiedlich wirkten.

Gerade an den Außengrenzen, die nur unzureichend gekennzeichnet und kaum bewacht waren, wurde die Demonstration der eigenen Überlegenheit offenbar als besonders zentral wahrgenommen. Dortige Begegnungen waren vor allem von territorialen Interessen und entsprechend von Ressourcenkonflikten wirtschaftlicher, aber auch religiöser und sozialer Art geprägt, was sich insbesondere anhand der

218 Dies mag sicherlich auch damit zusammenhängen, dass das Interesse der Presse an Ereignissen in den und um die Enklaven mit dem Beginn der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Marokko und Spanien 1859 und 1860 zunahm, was logischerweise eine überproportionale Häufung von Berichten über Gewalt und Gegengewalt zur Folge hatte.

Auseinandersetzungen um die Grenzziehungen bei Melilla zeigen ließ. Religion und Ethnie boten sich im Kontext jener Konflikte als Felder für symbolische Machtdemonstrationen besonders an, schließlich war die territorial-nationale Grenze weitgehend gleichbedeutend mit der ethnischen und religiösen Grenze, sodass hier verschiedene Abgrenzungsnarrative ineinandergriffen. Die Wahrnehmung des Gegners als ethnisch minderwertig fand beispielsweise ihren Ausdruck in Form der Leichenschändung, mit der man auf die Demütigung des feindlichen Gegenübers sowie auf dessen Entmenschlichung abzielte. Zugleich zeugen solche Akte der entfesselten Gewalt davon, wie angespannt die Situation an den Außengrenzen war. Land und Religion waren, wie zu sehen war, in der betrachteten Region eng miteinander verknüpft, sodass der exemplarisch aufgezeigte Kampf um die Moschee bei Melilla nicht nur als ein Kampf um Land und Heiligtum, sondern gleichsam als Kampf um Ressourcen sowie um politisch-militärische und zugleich religiöse Dominanz gewertet werden kann. Die Besetzung oder gar Zerstörung religiöser Infrastruktur des Gegners gewinnt dadurch eine besondere Symbolik, die über den eigentlichen Akt der Inbesitznahme oder der Zerstörung hinausging.

Im zweiten Teil des Kapitels wurde das Gebiet zwischen territorialer Grenze und Stadtmauern in den Blick genommen, um nicht nur ein typisches Konfliktfeld, den Ressourcenkonflikt, sondern zugleich eine als »Choreographie« bezeichnete Strategie zur Konfliktbeilegung darzustellen. Hier spielten neben einer Tradition von Gewalt und Konflikt also auch etablierte Strategien zu deren Einhegung eine Rolle, bei denen einzelne Akteure (v. a. lokalen Autoritäten) letztlich federführend waren. Beide Konfliktparteien waren mit den »Spielregeln« der Konfliktbeilegung vertraut, sodass eine gewaltsame Eskalation vermieden werden konnte. Zentral dabei war die strikte Trennung der Kontrahenten nach ihrer nationalen und gleichzeitig religiösen Zugehörigkeit. Das weitgehend autonome Handeln lokaler Akteure auf beiden Seiten der Grenze demonstriert nicht zuletzt das situative Scheitern des zentralstaatlichen Anspruchs aus Madrid respektive Rabat. Eine Kontrolle der Peripherie war offenbar, so lassen sich die Ergebnisse dieses Kapitels auch interpretieren, nur sehr bedingt möglich.

Während in den ersten beiden Unterkapiteln vor allem typische Konfliktformen, -themen und -aushandlungen im Grenzgebiet analysiert wurden, konzentrierte sich der dritte Teil des Kapitels auf Formen der Interaktion und der individuellen Begegnung, wofür sich der Fokus auf Stadttore und Stadtinneres als Schauplätze anbot. Hier ließ sich vor allem die Bedeutung einzelner Personen sowie deren Rolle für Grenzübertritte und grenzüberschreitende Verbindungen herausarbeiten. Zugleich konnte am Beispiel der Ermordung von Mendez gezeigt werden, wie persönliche, soziale, sozialpsychologische, aber auch wirtschaftliche Spannungen einander beeinflussen und letztlich in gewaltsamer Form eskalieren konnten. Gewaltsame Übergriffe seitens der Rifberber, die innerhalb der Enklave stattfanden, hatten einen ungleich bedrohlicheren Charakter für die spanischen Bewohner als

Konflikte außerhalb der Stadttore, denn sie bedrohten ihre Existenz. Die Reaktion fiel entsprechend aggressiv aus.

Die Erfahrung mit und die Erinnerung an Gewalt spielten in der betrachteten Region in zweifacher Hinsicht eine Rolle: Entweder als Movens für erneute Gewalttaten, zum Beispiel in Form der Leichenschändung oder der Inbesitznahme oder Zerstörung muslimischer Gotteshäuser unter Berufung auf eine traditionelle Feindschaft, oder auch schlichtweg unter dem Vorwand, für Ruhe im Grenzgebiet zu sorgen. Auf der anderen Seite dienten eben jene Gewalterfahrungen aber auch der Etablierung von Strategien zur Konfliktbeilegung und -einhegung, die aus der physischen Trennung der Konfliktparteien sowie aus abgestimmten Austragungsschritten und -orten bestanden und deren Ziel letztlich die Aufrechterhaltung des Friedens und damit die bewusste *Vermeidung* von Gewalt im Grenzgebiet waren.

Einige Ergebnisse dieses Kapitels scheinen zunächst die Einschätzung Alexandre Jolys zu bestätigen, wonach die physische Nachbarschaft der beiden »Völker«, also die unmittelbare Grenzsituation zwischen Enklaven und Rifgebiet, zwangsläufig in einer religiösen wie territorialen Feindschaft resultieren *musste* und der Friede permanent in Gefahr war. Andererseits lassen die zahlreichen Begegnungen, die sich aus Handels-, Informations- und privaten Kontakten ergaben, ein etwas anderes Bild des Lebens an der Grenze aufkommen, das viel stärker von persönlichen Begegnungen, von individuellen Interessen und von Handlungsmöglichkeiten und -spielräumen Einzelner geprägt war, als es die scheinbar so binäre Grenzsituation zunächst vermuten lässt. Gerade wirtschaftliche, aber auch soziale und persönliche Motive spielten hier eine besondere Rolle, während die Religion als trennendes Element im weitgehend friedlichen Alltag kaum bis gar nicht in Erscheinung trat. Insbesondere wenn es zu offenen Konflikten und Unruhen kam, gewann Religion als Marker sozialer wie nationaler Zugehörigkeit jedoch situativ und kontextbedingt an Bedeutung.

4. Zwischen Integration und Exklusion – Der Umgang mit muslimischer Migration in die Enklaven

4.1 Einleitung

Zwischen Januar 1863 und März 1864 wurden insgesamt mehr als 400 Rifberber beim Gouverneur von Melilla mit dem Wunsch vorstellig, spanische Staatsbürger[1] zu werden[2]. Es scheint also berechtigt, die Zeit nach dem Abschluss des spanisch-marokkanischen Friedensvertrags 1860 als Einschnitt anzusehen und den Enklaven im Hinblick auf die Etablierung des Islams in Spanien eine Vorreiterposition zuzusprechen, wie dies die Sozialanthropologin Sol Tarrés und der Anthropologe und Islamexperte Javier Rosón tun[3]. Schließlich, so deren Argumentation, seien Ceuta und Melilla aufgrund ihrer geographischen Lage stets die ersten spanischen Anlaufstellen für Muslime gewesen, sodass sich hier Dynamiken zeigten, die erst später auch im spanischen Kernland zu beobachten waren. Insbesondere der Friedensvertrag von Wad-Ras, mit dem am 26. April 1860 der spanisch-marokkanische Krieg endete, habe einen Wendepunkt im Hinblick auf die muslimische Migration nach Spanien dargestellt. Immerhin habe er nicht nur die endgültige Festlegung der spanischen Grenzen in Nordafrika und den Beginn des modernen spanischen Kolonialismus in Marokko zur Folge gehabt, sondern letztlich auch die Diversifizierung der Bevölkerung in den Enklaven durch die Ermöglichung der Ansiedelung von Muslimen (und Juden) auf spanischem Territorium[4]. Die beiden Autoren heben hier explizit die geografische Randlage der Region hervor, die, so die Argumentation, andere Dynamiken erlaubte als sie im Kernland zunächst möglich waren. Diese Hypothese wird von den Autoren im Hinblick auf das 19. Jahrhundert nicht weiterverfolgt, da sie sich in ihrem Aufsatz zur Institutionalisierung des Islams in Spanien vor allem auf das 20. Jahrhundert beziehen. Dennoch ist sie für die folgenden Fallanalysen von großem Interesse, da sie nicht nur die Bedeutung und

1 Bei dem Begriff »Staatsbürgerschaft« handelt es sich zwar um die wörtliche Übersetzung des Quellenbegriffs *ciudadanía*, doch darf dieser nicht im Sinne eines eindeutig definierten rechtlichen Status' verstanden werden. Vgl. hierzu die Ausführungen im folgenden Kapitel.

2 Die entsprechenden Quellen hierzu bestehen aus dem diesbezüglichen Briefverkehr zwischen dem Gouverneur in Melilla, dem Oberbefehlshaber in Granada, dem Kriegsministerium in Madrid sowie dem spanischen Staatsminister, von Januar 1863 bis März 1864, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/00131.

3 Sol Tarrés/Javier Rosón, Los orígenes de la institucionalización del Islam en España: bases y fundamentos (1900–1992), in: Awrāq 9 (2014), S. 147–169, hier S. 148.

4 Vgl. ebd.

Funktion der geografischen Randlage hinterfragt, sondern sie gleichsam in einem anderen Licht darstellt. So wäre beispielsweise danach zu fragen, inwieweit tatsächlich eine Veränderung im Verhältnis zwischen Spanien und dem Islam nach 1860 zu erkennen war. Ist es angemessen, von einer (Re-)Etablierung des Islams oder gar von einer zunehmenden religiösen Toleranz in Spanien zu sprechen und dabei den Enklaven eine Vorreiterposition zuzugestehen? Oder rückte die Frage der religiösen Differenz vielmehr schlichtweg in den Hintergrund angesichts zunehmender kolonialer und expansiver Interessen Spaniens in Marokko? Anhand rechtlicher (Neu-)Regelungen einerseits und verschiedener Praktiken der Inklusion und Exklusion muslimischer Grenzgängergruppen andererseits soll in den folgenden beiden Kapiteln versucht werden, Antworten auf diese Fragen zu geben. Der moderne spanische Kolonialismus in Nordafrika einerseits sowie die Entstehung der spanischen Nationalstaatlichkeit vor dem Hintergrund eines tief wurzelnden Staatskatholizismus andererseits bilden dabei auch hier den größeren Rahmen der Analyse.

Möchte man den beiden Enklaven eine »Vorreiter«-Position in Sachen muslimischer Migration nach Spanien zugestehen, so genügt es nicht, internationale Verträge oder nationale Rechtstexte in den Blick zu nehmen, sondern es gilt zudem, lokale Praktiken zu berücksichtigen, die zwar mit einer legalen Normierung in Form rechtlicher Regelungen einhergehen konnten, dies aber nicht zwangsläufig mussten. Beides, sowohl internationale Verträge und nationale Rechtstexte als auch lokale Praktiken werden im Rahmen des folgenden Kapitels zur Analyse der Fallbeispiele hinzugezogen.

Aus den Quellen wird darüber hinaus eine notwendige Unterscheidung zwischen weiblicher und männlicher Migration von Muslimen nach Spanien ersichtlich, was die gesonderte Analyse des weiblichen Falls sinnvoll erscheinen lässt. Neben dem Geschlecht spielte aber auch die kontextbedingte »Nützlichkeit« der jeweiligen Personen oder Personengruppen für die Enklaven im Besonderen und den spanischen Staat im Allgemeinen sowie die Dauer ihres Aufenthalts in Spanien eine Rolle für ihre rechtliche Situation und die damit verbundenen sozialen wie auch wirtschaftlichen Perspektiven. Neben den synchronen Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen den verschiedenen Gruppen werden durch die Einbettung der Ereignisse in einen historischen Kontext auch diachrone Kontinuitäten und Diskontinuitäten sichtbar gemacht.

4.1.1 Der spanisch-marokkanische Handelsvertrag von 1861 – Religionsfreiheit für Muslime?

Anhand rechtlicher Quellen zeigt sich tatsächlich die Tendenz einer Veränderung der Situation in den und um die Enklaven um das Jahr 1860. Dabei kam allerdings weniger dem Friedensvertrag selbst als dem darauffolgenden spanisch-

https://doi.org/10.13109/9783666302985 | CC BY-SA 4.0

marokkanischen Handelsvertrag von 1861 und den anschließenden Verträgen zur Grenzbestimmung eine besondere Rolle zu, da erst hier Handelserleichterungen vereinbart sowie das Aufenthaltsrecht ausländischer Personen und der Umgang mit religiöser Zugehörigkeit in der Region neu bestimmt wurden. So besagte zum Beispiel Artikel 4 des Vertrags von 1861, dass »die Untertanen Ihrer Majestät [der spanischen Königin] in den Herrschaftsbereichen des Königs von Marokko frei reisen, dort ansässig sein und sich ansiedeln dürfen«[5]. Spanier durften nun, ebenso wie Franzosen und Briten, Häuser und Land in Marokko erwerben. Dasselbe galt auch umgekehrt für Marokkaner, die, nach spanischem Recht, Gebäude und Land in Spanien mieten, pachten und kaufen durften[6]. Die übrigen Neuregelungen galten bei Weitem nicht für beide Seiten im gleichen Umfang. So legte Artikel 6 desselben Vertrages fest, dass alle Untertanen der spanischen Königin, die sich auf marokkanischem Territorium befänden, ihren katholischen Glauben sowohl zuhause als auch in eigens dafür eingerichteten Kirchen frei ausüben können sollten. Des Weiteren sollte es für spanische Katholiken separate Friedhöfe geben, ritusgemäße Bestattungen und Grabbesuche sollten durch niemanden behindert werden[7]. Diese Neuregelung ging über die Vereinbarungen hinaus, die im spanisch-marokkanischen Abkommen von 1799 ausschließlich die *private* Glaubensausübung für spanische Katholiken in Marokko, also weder den Bau von Kirchen noch die Einrichtung katholischer Friedhöfe vorgesehen hatten[8]. Während spanische Christen in Marokko also ab 1861, zumindest theoretisch, relative Freiheiten in der Ausübung ihres Glaubens für sich beanspruchen konnten, galt dies für Marokkaner nur eingeschränkt: »[…] diejenigen Marokkaner, die in Spanien leben, dürfen ihre Religion im Privaten ausüben, wie sie dies bis heute getan haben«[9]. Der Bau von Moscheen (oder Synagogen) war nicht vorgesehen. Von Neuregelungen in Bezug auf religiöse Zugehörigkeiten in Spanien war also keineswegs die Rede, geschweige denn von Religionsfreiheit oder

5 »Los súbditos de S.M.C. podrán viajar, residir y establecerse libremente en los dominios del Rey de Marruecos, sujetándose á los reglamentos de policia aplicables á los súbditos ó ciudadanos de la nación más favorecida«. Artikel 4 des Handelsvertrags von 1861, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 440.

6 »Se permitirá libremente el ejercicio de la Religión Católica á todos los súbditos de la Reina de España en los dominios de S.M.M., y podrán celebrar los oficios propios de ella en sus casas y en las iglesias establecidas al efecto«. Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861, in: Ebd.

7 »Tendrán un lugar destinado para la sepultura de los muertos, y ninguna autoridad ni súbdito marroquí turbará las ceremonias de los entierros, ni los molestará al ir ó al volver de los cementerios, que serán respetados por todos«. Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861, in: Ebd.

8 Artikel 12 des Vertrags von 1799 hatte festgelegt, dass Spanier in Marokko im Privaten, das heißt, in ihren eigenen vier Wänden sowie in den Häusern der Franziskanermission, ihren Glauben ausüben durften. Vgl. ebd., S. 413.

9 »Asimismo podrán los marroquíes existentes en España ejercer privadamente, como lo han practicado hasta ahora, los actos propios de su religión«. Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861, in: Ebd., S. 440.

einem expliziten Schutz für Muslime oder Juden. Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861 war schließlich nichts weiter als die nahezu wortgetreue Wiederholung einer Klausel, die bereits im spanisch-marokkanischen Freundschafts- und Handelsvertrag von 1799 zu finden gewesen war: »[…] diejenigen Marokkaner, die in Spanien leben, dürfen ihre Religion im Privaten ausüben, wie sie dies bisher getan haben«[10].

Nichtsdestotrotz wurde in Spanien plötzlich Kritik an eben jenem Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861 laut. Mit diesem Artikel, so die Sorge spanischer Abgeordneter, mache man den Marokkanern im Hinblick auf die Ausübung ihrer Religion ein Zugeständnis, das »die religiöse Einheit [Spaniens, Anm. S.M.] gefährden könnte«[11]. Eine ganz ähnliche Sorge äußerten mehrere spanische Bischöfe in einem Schreiben an die Königin[12]. Und auch die Meinung konservativer spanischer Tageszeitungen ging in eine ähnliche Richtung. So konstatierte beispielsweise *El Pensamiento español*, man fürchte sich zwar nicht vor einer Verbreitung des »Islamismus« in Spanien, doch könne eben jener Artikel 6 in der Folge auch von anderen »Sekten« angeführt werden, die nur darauf abzielten, die »religiöse Einheit« in Spanien zu zerstören[13]. Was geschähe beispielsweise, fragte *El Pensamiento español*, wenn nun auch seitens Großbritanniens die Forderung erginge, britischen Untertanen in Spanien die Ausübung des protestantischen Glaubens zu gestatten?[14] Im Mittelpunkt dieser Art der Argumentation stand weniger der Islam, dessen Ausbreitung im spanischen Kernland offenbar eher als abstrakte Gefahr wahrgenommen wurde, sondern die als viel realistischer empfundene »Bedrohung« durch den (britischen) Protestantismus. Letztlich, so die düstere Prognose des Verfassers, müsse sich die spanische Regierung genötigt sehen, auch anderen Religionen und Konfessionen in Spanien das Recht auf die private Ausübung des eigenen Glaubens zuzugestehen, sodass »entgegen der Verfassung« die religiöse Toleranz in Spanien Einzug erhalte und die »katholische Einheit« zerbreche, wie dies bereits in Portugal geschehen sei[15]. Dort war in der Verfassung von 1838 verankert worden, niemand dürfe wegen seines Glaubens verfolgt werden, solange er die

10 »Asimismo podrán los marroquíes existentes en España ejercer privadamente, como lo han practicado hasta aqui, los actos propios de su religión«. Artikel 12 des Friedens- und Handelsvertrags vom 1. März 1799, ebd., S. 413.

11 Abgeordnetenkongress vom 6. Februar 1862, abgedruckt in: La Época, 7. Februar 1862.

12 Bericht der Bischöfe von Lérida, Urgel, Barcelona und Vich und des Erzbischofs von Tarragona an Isabel II., Tarragona, 20. Januar 1862, in: Revista Católica, zweite Reihe, Bd. 13, Barcelona 1862, S. 245–250, hier v. a. S. 249f., abgedruckt in: El Pensamiento español, 27. Januar 1862.

13 El Pensamiento español, 10. und 14. Januar 1862. Der Artikel vom 10. Januar wurde auch von anderen Zeitungen übernommen, so z. B. von La Regeneración, 11. Januar 1862.

14 Vgl. El Pensamiento español, 14. Januar 1862.

15 Ebd.

römisch-katholische Staatsreligion respektiere[16]. In diesem Kontext konnte auch die Richtigstellung des spanischen Staatsministers kaum beschwichtigen, der am 6. Februar 1862 im Abgeordnetenkongress betonte, dass es sich bei dem umstrittenen Artikel 6 des Handelsvertrags lediglich um die wörtliche Widergabe dessen handele, was bereits im Vertrag von 1799 festgelegt worden sei[17]. »Es geht nicht um eine öffentliche Religionsausübung, denn diese hat man nicht bewilligt«, versuchte er seine Zuhörer im Kongress ebenso wie die spanische Zeitungsleserschaft zu beruhigen[18].

Die hier kurz umrissene Diskussion demonstriert erstens ein gesteigertes Interesse der spanischen Öffentlichkeit an der Marokkopolitik der eigenen Regierung. Dies erklärt in gewisser Weise die Aufmerksamkeit, die man einem Vertragspassus zukommen ließ, der inhaltlich eigentlich nichts Neues enthielt. Zweitens wird hier die Sonderrolle erkennbar, die marokkanischen Untertanen in Spanien bereits seit 1799 zukam, schließlich waren sie die Einzigen, denen die private Religionsausübung bereits *vor* 1869 bzw. 1876 zumindest theoretisch gestattet war. In der spanischen Verfassung von 1869 wurde zum ersten Mal die umfassende Religionsfreiheit in Spanien proklamiert (Artikel 21). Zwar hob die Restaurationsverfassung von 1876 diese Freiheit auf, proklamierte jedoch – auch dies zum ersten Mal in der spanischen Geschichte – immerhin die Freiheit zur privaten Ausübung aller nichtkatholischen Religionen in Spanien (Artikel 11)[19]. Der Hintergrund für die Sonderrolle marokkanischer Untertanen in Spanien ist in der Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen Spanien und Marokko zu suchen, die insbesondere im 18. Jahrhundert zu einer Annäherung beider Staaten und im Zuge dessen auch zu vertraglich vereinbarten Zusicherungen hinsichtlich einer, wenn auch eingeschränkten, Religionsfreiheit für Andersgläubige geführt hatten[20]. Die Diskussion um Artikel 6 beweist schließlich drittens die Schlagkraft, die dieser offenbar inmitten außenpolitischer Machtkämpfe zwischen England und

16 Vgl. Artikel 11 der Verfassung von 1838: »Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religão, contanto que respeite a do Estado«. Vgl. Cristina Nogueira da Silva, Tolerància religiosa e direitos da religão católica no constitucionalismo espanhol e português. Primeira mitade do século XIX, in: Mélanges de la Casa de Velazquez 44 (2014), H. 1, S. 65–88.

17 Der Staatsminister im Abgeordnetenkongress am 6. Februar 1862, abgedruckt in: La Época, 7. Februar 1862; La España, 7. Februar 1862.

18 Der Staatsminister im Abgeordnetenkongress am 6. Februar 1862, abgedruckt in: La Época, 7. Februar 1862; La España, 7. Februar 1862; El Pensamiento español, 7. Februar 1862.

19 Einen rechtshistorischen Überblick über die Frage der Religionsfreiheit in spanischen Verfassungen liefern Barrero Ortega, Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española; ders., La libertad religiosa; Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa und Escobedo Romero, Las dos Españas y la libertad religiosa.

20 Zum diplomatischen Verhältnis zwischen Spanien und Marokko mit Schwerpunkt auf dem 18. Jahrhundert vgl. Ramón Lourido Díaz, Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del si-

Spanien einerseits sowie innenpolitischer Konflikte um religiöse Toleranz andererseits entfaltete. Jede Form der Ausübung einer anderen als der katholischen Religion bedeutete für viele Spanier noch immer eine essenzielle Bedrohung der spanischen Einheit – eine Bedrohung, die man unter anderem durch die Bestrafung religiöser Abweichungen einzudämmen suchte. Ausschließlich die römisch-katholische Religion stand unter dem Schutz des Staates, so sahen es noch die Verfassung von 1845 und das 1851 unterzeichnete Konkordat mit dem Heiligen Stuhl vor[21], und so bestätigte es das Strafgesetzbuch von 1848, das im Kapitel zu »Vergehen gegen die Religion« ganz selbstverständlich nur Vergehen gegen die *römisch-katholische* Religion behandelte[22]. Weder existierte ein besonderer Schutz für andere Konfessionen und Religionen noch war die Ausübung nichtkatholischer Rituale geduldet.

Umso mehr erstaunt es, dass gerade in den spanischen Enklaven – also dort, wo die muslimische (und jüdische) Präsenz deutlich realer war als im spanischen Kernland selbst[23] – Fälle religiöser Duldung auf lokaler Ebene schon seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu finden sind. Seit 1792 lebte beispielsweise eine kleine muslimische Minderheit in einem separaten Wohnviertel in Ceuta und übte dort ihre Religion mehr oder minder frei aus[24]. Darüber hinaus erwarben, wie im Folgenden zu sehen sein wird, Muslime (und Juden) aus dem Rifgebiet bei Melilla bereits Anfang der 1860er-Jahre den Status spanischer Staatsbürger, bevor ein solcher Status für Nicht-Katholiken überhaupt offiziell existierte.

---

glo XVIII. Relaciones politicocomerciales del sultan Sīdī Muhammad B. ʿAllah (1757–1790), Madrid 1989 sowie Madariaga Álvarez-Prida, España y el Rif, S. 58–67.

21 Artikel 11 der spanischen Verfassung von 1845: »El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros«. Artikel 1 des Konkordats von 1851: »La religión Católica Apostólica Romana que, con exclusión de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar […]«.

22 Vgl. »Vergehen gegen die Religion«, erster Titel des zweites Buchs des spanischen Strafgesetzbuchs von 1848: »Código penal de España, sancionado por S.M. en 19 de marzo de 1848, enmendado con arreglo á los reales decretos de 24 y 22 de septiembre de 1848«, Barcelona 1848, S. 82–86.

23 Die Diskussion um die Religionsfreiheit war in Spanien in erster Linie eine Prinzipienfrage, da die Präsenz anderer Religionen, mit Ausnahme einiger weniger Protestanten, demographisch kaum ins Gewicht fiel. Vgl. Escobedo Romero, Las dos Españas y la libertad religiosa, S. 67.

24 Es handelte sich hierbei um die Nachfahren der so genannten *Mogataces*, einer militärischen Einheit, die ursprünglich in Oran gegründet worden war. Vgl. hierzu die Ausführungen in diesem Kapitel.

4.2 Muslime als spanische »Bürger«

4.2.1 Hintergrund und Motive der Migrationen

Die Suche nach Details zu einzelnen Berbern, die in den Enklaven um die Aufnahme als spanische Bürger baten, wird durch die vielen Namensgleichheiten der Männer im Rifgebiet deutlich erschwert. Am häufigsten sind Kombinationen der Namen Mohamed, Ali oder Omar/Amar unter Angabe der männlichen Abstammungslinie[25]. Allein der Name Mohamed Ben Mohamed taucht, in unterschiedlicher spanischer Schreibweise, insgesamt siebzehn Mal auf. Nachzuvollziehen, um welchen Mohamed Ben Mohamed es sich konkret handelte und welche Motive ihn möglicherweise zu dem Schritt bewogen, um die Anerkennung der spanischen Staatsbürgerschaft zu ersuchen, ist in vielen Fällen unmöglich. Dies bedeutet letztlich, dass Motive Einzelner sowie deren möglicherweise zuvor bestehende Verbindungen zur Enklave nur in einigen wenigen männlichen Fällen eindeutig nachvollziehbar sind, während Kinder und Ehefrauen überwiegend nur als durch ihr Alter oder eben ihr Geschlecht markierte Gruppe identifiziert und beschrieben werden können. Der ökonomische und soziale Status der Antragsteller war im Allgemeinen eher niedrig, es handelte sich vor allem um Kleinbauern, deren Überleben letztlich von Boden und Klima abhing. Keiner der Betroffenen muslimischen Antragsteller war darüber hinaus des Schreibens mächtig[26].

Auffällig ist, dass, bis auf eine Ausnahme, nur Männer um den Wechsel der Staatsbürgerschaft baten. Diese fungierten, auch für die spanischen Entscheidungsträger, ganz selbstverständlich als Oberhäupter ihrer Familien, denen wiederum mit der Anerkennung des männlichen Oberhauptes als spanischer Untertan automatisch derselbe Status zukam[27]. Nur eine einzige alleinstehende Frau wird in den Quellen erwähnt: Adia, die am 10. Februar 1863 zusammen mit 21 männlichen Landsleuten vor dem Gouverneur von Melilla vorstellig wurde[28]. Welchen Status diese Frau besaß, bleibt ebenso unklar wie die Frage, warum sie als alleinstehende muslimische Frau einen solchen Schritt wagen durfte, während, wie noch zu sehen sein

25 Arabisch بن »bin« bedeutet in Kombination mit dem Namen des jeweiligen Vaters »Sohn von …«. In den spanischen Quellen wird diese Angabe zur Abstammung als Nachname der bezeichneten Person verwendet.

26 Die Juden Haaron Obadia, Benisicar (s. o.), und Daud [vermutlich David] Ben Jamin, vom Stamm der Benisidel, gehörten zu den wenigen, die eigenhändig unterschrieben, für alle übrigen erledigte dies der Übersetzer der Stadt. Vgl. u. a. Schreiben aus Melilla vom 22. Juni 1863, AGA (15)17 Sección de África, Marruecos, 81/00131.

27 Die Frauen werden nicht einmal namentlich genannt, auch wenn von den »Familien« bzw. »Frau und Kindern« der Antragsteller die Rede ist.

28 Melilla, 12. Februar 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/00131.

wird, berberische Frauen im Allgemeinen mit weitaus größeren Schwierigkeiten bei der Aufnahme in die spanische Enklave rechnen mussten als ihre männlichen Landsleute[29].

Von den im Friedensvertrag von 1860 vereinbarten Grenzverschiebungen um die Enklaven waren, wie bereits zu sehen war[30], vor allem die Berber aus dem relativ dicht besiedelten Gebiet um Melilla betroffen, die Enteignungen und Vertreibung fürchten mussten. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass diesbezüglich Klagen beim Sultan eingingen:

> Die im Grenzbereich um Melilla lebenden Familien wandten sich an Uns [den Sultan], als sie sahen, wie groß das Gebiet war, das ihnen die Kanonenkugel entrissen hatte, die dort niedergegangen war, und das einen Großteil ihres Territoriums, ihrer Felder und Siedlungen umfasste, bis zu dem Punkt, dass fünf ganze Familien ohne Land, ohne Anbaufläche und ohne Behausung blieben […][31].

Der (drohende) Landverlust sorgte nicht nur für gewaltsame Konflikte zwischen der Enklave und dem Grenzgebiet[32], sondern er veranlasste zudem einige berberische Familien, in Melilla die Anerkennung als spanische »Staatsbürger« zu erbitten, da sie hofften, mittels dieser Maßnahme ihr Land behalten zu können. Bereits im Dezember 1861 hatte es entsprechende Anfragen gegeben – ein Ereignis, das sogar in britischen Zeitungen Eingang fand:

> […] It seems that the Kabyles, or Moorish families living in the territory bordering upon Melilla, which, according to the last treaty, is to form part of the Spanish soil, have made known their desire to subject themselves to the government and the laws of Spain, remaining in the territory which they now occupy, provided their customs are respected. The approbation of the Sultan of Morocco to their wishes is the only thing required[33].

29 Vgl. Kap. 4.3.

30 Vgl. hierzu Kap. 3.2.

31 »Las familias fronterizas á Melilla, cuando vieron cuán grande era el pedazo de terreno que les arrancaba la bala de cañón que caía en él, y que abrazaba gran parte de su territorio y de sus huertas y aduares, hasta el punto de que cinco de ellas completas se quedaban sin terreno, ni huerta, ni aduar, y esto porque se puso el cañón á cierta elevación que les menguó mucho el terreno, elevaron su vista á nuestra presencia… pidiendo el favor generoso que debe haber entre vecinos«. Schreiben des Sultans an die spanische Königin, 21. September 1862, zitiert nach: Becker y Gonzalez, España y Marruecos, S. 96.

32 Vgl. hierzu Kap. 3.2.

33 Kentish Mercury, 7. Dezember 1861.

Ganz Ähnliches ist auch für das benachbarte Alhucemas belegt, wo im Frühjahr 1861 mehrere berberische Familien um Aufnahme und Schutz des spanischen Staates baten[34]. Und auch in Ceuta gingen entsprechende Anfragen seitens der benachbarten Anghera ein. So sind zum Beispiel aus den 1870er-Jahren solche Absichten der Anghera überliefert[35]. Zwar ging es dabei zunächst nur um die Bitte um spanische Unterstützung gegen eine lokale politische Autorität im Rifgebiet. Bliebe jene weiterhin an der Macht, so drohten die Anghera damit, ihre Heimat zu verlassen und sich in Ceuta unter die Obhut Spaniens zu begeben. Der spanische Vertreter in Marokko intervenierte zu ihren Gunsten beim marokkanischen Sultan, sodass eine Migration in die Enklave schließlich in diesem Fall nicht mehr nötig war[36].

Im Allgemeinen war der Leidensdruck bezüglich eines Wechsels der Staatsangehörigkeit unter den Anghera offenbar weitaus geringer als unter den Berberstämmen im Gebiet um Melilla, wo, neben Missernten und daraus entstehenden Hungersnöten nach 1860, insbesondere der durch die Grenzverschiebungen drohende Landverlust seine Wirkung tat. Es erstaunt daher auch kaum, dass vor allem in den Jahren 1863 und 1864, also im Zuge der letztlich aggressiv vorangetriebenen Gebietsräumungen und Enteignungen um Melilla, entsprechende berberische Gesuche beim Gouverneur eingingen[37]. Ebenso wenig überrascht es, dass die Antragsteller nahezu ausschließlich aus den unmittelbar angrenzenden Berberstämmen der Beni Sicar und der Mazuza, insbesondere aus dem Clan der Frajana, dessen Siedlungen in unmittelbarer Nachbarschaft der Enklave lagen, stammten. So meldeten sich beispielsweise am 5. Januar 1863 43 Männer vom Stamm der Mazuza beim Gouverneur mit dem Wunsch, spanische Staatsbürger zu werden – ein durchaus »ungewöhnliches Ereignis«, wie die spanische Zeitung *La Esperanza* konstatierte[38]. Moamed [Mohamed] Ben Ali und die übrigen 42 Antragsteller besaßen »Land innerhalb der [neuen, Anm. S.M.] Stadtgrenzen« und hofften, mit dem Wechsel ihrer Staatsangehörigkeit »von den Garantien, die die Verfassung allen spanischen Bürgern zuerkennt« zu profitieren[39]. Indem sie sich der spanischen Königin und ihrer Regierung freiwillig unterstellten, wollten die Betroffenen von

34 Vgl. La España, 14. März 1861.

35 Vgl. einen Bericht aus Tanger, 20. September 1874, AHN, Exteriores, H 1640.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. hierzu verschiedene Schreiben aus Melilla, datierend von Januar 1864 bis März 1864, AGA (15)17 Sección de África, Marruecos, 81/131.

38 La Esperanza, 21. Januar 1863.

39 »Se me han presentado cuarenta y tres moros de la Kabila de Mazuza, manifestandome que teniendo sus propiedades dentro de los l'mites de la plaza; y deseando ser subditos de S.M. la Reina Nustra Señora (q. D. g.) para gozar de todas las garantías que concede la Constitucion de la Monarquía á los Ciudadanos Españoles […]«. Melilla, 5. Januar 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/131.

nun an »die Rechte der Spanier« genießen sowie all die »Vorteile«, die dies mit sich brächte[40]. Damit war zum einen der Landerhalt, aber auch ein besonderer Rechtsschutz gemeint[41], schließlich bedeutete der Wechsel der staatlichen immer auch einen Wechsel der rechtlichen Zugehörigkeit. Durch einen solchen Rechtsschutz erhofften sich Einige die Möglichkeit, ihre Handelsbeziehungen zur Enklave auszubauen[42].

Neben dem Wunsch nach der Bewahrung von Landbesitz oder Handels- und Reiseerleichterungen waren in einigen Fällen auch bereits langjährige Kontakte mit der Enklave ausschlaggebend für die Bitte um die Anerkennung als spanische Untertanen, so zum Beispiel im Fall Mohamed Ben Caddors, der ein Jahr vor seiner Einbürgerung am 14. April 1863[43] mehrere Geldzuweisungen für seine Dienste als Informant erhalten hatte[44]. Möglicherweise sah sich besagter Mohamed Ben Caddor gerade aufgrund seiner Tätigkeit als spanischer Informant Repressionen im Rifgebiet ausgesetzt, sodass dies seine Entscheidung zum Wechsel der Staatsangehörigkeit begünstigt hatte. Dass der Schritt, die spanische Staatsbürgerschaft anzunehmen, in vielen Fällen mit einer Notsituation verbunden war, legen darüber hinaus diejenigen Fälle aufgenommener Berber nahe, die ihre Kinder der spanischen Fürsorge auf der Iberischen Halbinsel übergaben, da sie selbst nicht mehr in der Lage waren, für sie zu sorgen[45]. Diese Notsituation verschärfte sich durch Missernten und Hungersnöte im Rifgebiet in den 1860er-Jahren.

Ganz gleich, welcher Art die konkreten Motive der einzelnen Antragsteller waren, in den meisten Fällen wurde ihrem Wunsch nach einer Aufnahme als spanische Untertanen stattgegeben – was allerdings eine besondere Prozedur voraussetzte, auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

---

40 »[…] comparecieron cuarenta y un moro del campo fronterizo manifestando sus deseos de ser subditos españoles sugetándose en todo y por un todo á nuestras leyes, […] lo hacen de su libre y espontánea voluntad por conocer las ventajas que reportan […]«. Ebd.

41 Dies vermutete auch die konservative Zeitung La Esperanza, 21. Januar 1863.

42 So erbaten beispielsweise 43 Berber im August 1863 in der Enklave die Anerkennung als spanische Untertanen, »[…] por conocer las ventajas que reportan en su comercio […]«. Melilla, 10. August 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/131.

43 Vgl. ein Schreiben aus Melilla, 21. Juni 1863, ebd.

44 Vgl. AGM Caja 426, Leg. 6, Carp. 9.

45 Im November 1861 ist die Rede von 24 Kindern muslimischer Familien, »wohnhaft in Melilla und unter dem Schutz der spanischen Flagge«, die ihre Kinder auf die Iberische Halbinsel geschickt hätten: Melilla, 7. November 1861, AGM 426, Leg. 6, Carp. 7.

4.2.2 »[…] bei Allah, Mohamed und den Strafen des Korans« – Die formale Aufnahme als spanische Untertanen

Angesichts der zunehmenden Anfragen aus dem Rifgebiet schrieb der Gouverneur von Melilla an seinen Vorgesetzten, den Oberbefehlshaber in Granada, mit der Bitte um eine Richtlinie. Dieser enthielt sich jedoch zunächst jeglicher Anweisungen an den Gouverneur, um erst einmal die Anordnungen des Kriegsministers in Madrid abzuwarten. Doch noch bevor eine solche Anordnung erfolgt war, hatte der Gouverneur bereits eigenmächtig beschlossen, den Anfragen der Rifberber stattzugeben[46]. Dies beweist einmal mehr die umfassenden Kompetenzen, die der Gouverneur Melillas ganz selbstverständlich für sich beanspruchte – Kompetenzen, die sich zum einen aus recht umständlichen und langwierigen Kommunikations- und Befehlswegen[47], zum anderen aber auch aus dem langjährigen Desinteresse der spanischen Regierung an der Enklave im Nordosten Marokkos ergaben. Erst am 17. Februar 1864 war per königlicher Anordnung die Besiedelung des Spanien neu zugesprochenen Gebietes um Melilla gestattet worden, um dadurch eine Ausweitung der landwirtschaftlichen Produktion zu gewährleisten, die wiederum die Versorgung der wachsenden spanischen Enklave sicherstellen sollte[48]. Der Historiker Francisco Saro Gandarillas sieht in dieser königlichen Anordnung und der Verleihung der spanischen Staatsbürgerschaft an fünf Berber aus dem Grenzgebiet im April 1864 einen engen Zusammenhang mit der spanischen »Kolonisierung« des neu hinzugewonnenen Gebietes[49]. Eine solche Interpretation liegt zwar nahe, ignoriert aber die Tatsache, dass die Verleihung spanischer Rechte an Berber bei Melilla bereits *vor* dem königlichen Erlass praktiziert wurde. Dies bedeutet, dass die königliche Anordnung die bereits im lokalen Kontext praktizierten Staatsbürgerschaftsverleihungen eher nachträglich legalisierte als dass sie diese initiierte.

Einzige Bedingung für die Aufnahme als *ciudadanos* bzw. *súbditos españoles* war offenbar der Eid, den die Antragsteller in Anwesenheit des Gouverneurs, des Arabisch-Übersetzers der Stadt (der zum Teil ebenfalls aus dem Rifgebiet stammte[50]) sowie des städtischen Notars ablegten. Dabei ging es darum, die Freiwilligkeit

46 »El Gobernador en vista de ello ordenó que se les juramentase y así se verificó en toda forma, segun consta por el testimonio del acta estendido al efecto que acompaña á la mencionada comunicacion«. Bericht des spanischen Staatssekretärs, Madrid, 31. März 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/00131.

47 Im Schnitt dauerte es zwei bis drei Wochen, bis eine zentralstaatliche Anordnung zu einem bestimmten Ereignis oder Problem über Madrid und Granada wieder die Enklave Melilla erreichte.

48 Vgl. entsprechende Hinweise auf einen solchen Erlass auf dem Blog des Historiker Francisco Saro Gandarillas, URL: <http://franciscosarogandarillasmispagin.blogspot.com> (11.02.2019).

49 Vgl. ebd.

50 Es handelte sich hierbei um Jach Ali Ben Besier, der später als Mitglied der so genannten Tiradores auftaucht.

des Wechsels der Staatsangehörigkeit zu versichern sowie, und das schien bedeutend wichtiger zu sein, einen Treueschwur auf die Königin, die spanische Regierung und die spanische Verfassung abzulegen. Bereits in der Frühen Neuzeit war ausländischen Personen im Rahmen ihrer Naturalisation in Spanien ein Eid abgenommen worden, mit welchem sie ihre Treue zum Monarchen und ihren Willen zum Wechsel ihrer rechtlichen Zugehörigkeit manifestierten. Darüber hinaus mussten die Antragsteller dabei schwören, der katholischen Religion anzugehören[51]. Während noch im Mittelalter auch Muslime und Juden einen Status als spanische Bürger erlangen konnten, galt dies ab 1492 zunehmend nicht mehr, stattdessen wurden die nationale und die religiöse Zugehörigkeit zu einer nahezu untrennbaren Einheit[52]. Noch im Jahr 1791 war explizit festgelegt worden: »Diejenigen Ausländer, die in Spanien eingebürgert sind[53] oder sich einbürgern wollen, müssen Katholiken sein […]«[54]. Diese Regelung besaß auch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein noch ihre Gültigkeit, schließlich war der Katholizismus bis 1869 Religion des spanischen Staates und der spanischen Nation und damit Voraussetzung für die Einbürgerung von Ausländern in Spanien. Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass die antragstellenden Berber gerade *nicht* zum Katholizismus konvertierten, um spanische Untertanen zu werden, sondern stattdessen sogar ihre religiöse Devianz explizit Eingang in die Aufnahmeprozedur fand. Diesbezüglich sind die Eidesformeln aufschlussreich, mit welchen die Rifberber gegenüber dem Gouverneur von Melilla ihre Treue zur Königin und zur spanischen Verfassung erklärten:

---

51 Vgl. Volker MANZ, Fremde und Gemeinwohl. Integration und Ausgrenzung im Übergang vom Ancién Régime zum frühen Nationalstaat, Stuttgart 2006, S. 112.

52 Vgl. Tamar HERZOG, Defining Nations. Immigants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America, New Haven, CT 2003, S. 26f. Zur Funktion der Konversion im Prozess der Naturalisation vgl. ebd., S. 121–128.

53 Der im Original verwendete Begriff *avecindado* bezieht sich auf das Wort *vecino* im Sinne von »Bewohner« (eines Ortes, einer Stadt, einer Gemeinde oder, im weitesten Sinne, einer Nation) und bezeichnete damit den spanischen Bürger, der sich durch bestimmte Rechte und Pflichten auszeichnete. *Avecindado* ist also am ehesten mit »Eingebürgerter« zu übersetzen. Diese Form der Einbürgerung bezeichnet Volker Manz im Gegensatz zur »expliziten Naturalisierung« in Form von Naturalisierungsbriefen als »implizite Naturalisierung«, da dieser Form die bereits praktizierte Teilhabe der Betroffenen am Gemeinde- bzw. lokalen Leben vorausging. Zu den verschiedenen Abstufungen von Fremdheit und Zugehörigkeit im 17. und 18. Jahrhundert vgl. MANZ, Fremde und Gemeinwohl, S. 73–125. Zur Begriffsgeschichte von *ciudadano*, *súbdito* und *vecino* vgl. den sehr aufschlussreichen Aufsatz von Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Des sujets aux citoyen? Pour une sémantique historique de quelques mots espagnols d' appartenance politique, in: Michel GANZIN (Hg.), Sujet et citoyen. Actes du Colloque de Lyon (Septembre 2003), Aix-en-Provence 2004, S. 297–332 [Open Access, URL: <https://books.openedition.org/puam/1643> (11.07.2024)].

54 Gesetz vom 21. Juli 1791, in: Novísima Recopilación, libro VI, título XI, ley IX.

> […] sie [die Berber] äußerten den Wunsch, sich unter spanische Flagge zu stellen und in der Folge, als spanische Untertanen unseren Gesetzen unterworfen, unsere erlauchte und erhabene Herrin Isabel II. als ihre Herrscherin anzuerkennen. Als alle in dieser Absicht versammelt waren, ließ ihnen Eurer Ehren [der Gouverneur, Anm. S.M.] einen Eid abnehmen, den sie mittels des Übersetzers und in meiner, des Notars, Gegenwart ablegten, indem man sie das Gesicht gen Süden wenden und bei Allah, Mohamed und den Strafen des Korans schwören ließ, die Königin Spaniens, *Doña* Isabel II. […], und ihre verfassungsmäßige Regierung anzuerkennen, wodurch sie ihren Befehlen unterworfen blieben[55].

In einigen Fällen mussten die schwörenden Personen ihre Hand zusätzlich auf den Koran legen[56] – vermutlich, da man annahm, dass diese im Christentum übliche Form der Eidesleistung auch für den muslimischen Raum galt. Die Formel, die hier Anwendung fand, weist auffällige Parallelen zu denjenigen Formeln auf, die muslimischen Zeugen in den Enklaven im Rahmen von Gerichtsverhandlungen abverlangt wurden. Mit der rechtlichen Akzeptanz des muslimischen Schwurs knüpfte man zugleich an eine Praxis an, wie sie bereits der britische Generalkonsul in Tanger, Edward Drummond-Hay, in den 1830er-Jahren für Aussagen muslimischer Zeugen in Marokko empfohlen hatte[57]. Auch für die Fälle der vergleichsweise wenigen Juden, die um Aufnahme als spanische Staatsbürger baten, existierte eine entsprechende Formel, bei der sich die Eidleistenden auf »den einen allmächtigen Gott« sowie, etwas diffus, auf »all das, was sie […] von der Heiligen Schrift glauben« berufen mussten[58].

Die an dieser Stelle verwendeten Schwurformeln sind gleich in mehrerlei Hinsicht interessant, als sie zum einen, ebenso wie die Eidesformeln für muslimische (und jüdische) Zeugen, eine nicht-katholische Religion als rechtlich bindend und in diesem Sinne als der katholischen ebenbürtig anerkannten. Darüber hinaus

55 »[…] manifestando acogerse al pabellon español y desde luego como súbditos españoles sugetos á nuestros leyes en un todo reconociendo por su Soberana á nuestra augusta y soberana Doña Isabel segunda, en tal estado todos reunidos, su Señoría les hizo prestar juramento que hicieron por medio el Intérprete y ante mi el Escribano, haciendoles volver el semblante para el mediodía por Alhá Maomet y las penas del Alcorán, juraron reconocer por su Soberana á la Reina de España Doña Ysabel segunda (q.D.g.) y á su Gobierno constitucional quedando sometidos á sus mandatos […]«. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, dieser wiederum an das Kriegsministerium (6. Januar), das sich an den Staatsminister wendet, mit der Bitte um eine Meinung hierzu von der Königin, Madrid, 19. Januar 1863, AGA (15)17 Sección de África, Marruecos, 81/131.

56 So taten es zum Beispiel fünf Berber am 10. März 1863; Bericht aus Melilla, 20. März 1863, ebd.

57 Vgl. Pennell, Accommodation between European and Islamic Law, S. 184.

58 »[…] por un solo Dios todopoderoso y por lo que á su sentir creia de la Sagrada Escritura […]«. Melilla, 22. Juni 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/131.

geschah hier zugleich ein Bruch mit der spanischen Praxis der rechtlich-staatlichen Zugehörigkeit, wie sie seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert theoretisch vorgeschrieben war[59]. Dass Muslime unter expliziter Berücksichtigung ihrer religiösen Devianz eingebürgert werden konnten, noch bevor eine spanische Staatsbürgerschaft für Nicht-Katholiken überhaupt offiziell vorgesehen war, erscheint dem heutigen Betrachter geradezu revolutionär. Und doch schienen all diese Fälle weder auf Seiten der unmittelbar Beteiligten vor Ort, noch auf Seiten der Autoritäten im spanischen Kernland für besondere Aufregung zu sorgen. Dies könnte darauf hinweisen, dass die ganze Prozedur für die Region um die spanischen Enklaven weder neu noch außergewöhnlich war. Zwar enthielt sich, wie bereits bemerkt, der Oberbefehlshaber in Granada vorerst jeglichen Kommentars, da er die Meinung der Regierung abwarten wollte, aber auch hierbei ging es gerade *nicht* um den religiösen Aspekt der ganzen Prozedur, sondern vielmehr um deren politische Tragweite. Ähnlich sah man dies offenbar auch in Madrid, von wo aus im März 1863, also erst nachdem bereits über einhundert Berber die Aufnahmeprozedur in Melilla durchlaufen hatten, die zögerliche Äußerung erfolgte, es gebe keinerlei Einwände gegen das Vorgehen des Gouverneurs, wenn er diejenigen *moros* aufnehme, »die innerhalb des neuen Grenzgebietes der Stadt Grundstücke besitzen und die den Wunsch äußern, Untertanen Ihrer Majestät der Königin zu sein«, um in der Folge die Rechte als »Spanier« zu genießen[60]. Dass man auf Seiten der spanischen Regierung vor allem den (außen-)politischen Aspekt der »Einbürgerungen« im Blick hatte, beweist der Zusatz, noch habe man von Seiten der marokkanischen Regierung keine Stellungnahme zu den Einbürgerungsfällen erhalten. Man beschränkte sich demnach darauf, den spanischen Vertreter in Tanger mit der Erstellung eines Rechtstextes für eben jene Fälle zu beauftragen, um »unsere Interessen mit den internationalen Verpflichtungen zwischen Spanien und Marokko in Einklang zu bringen«[61]. Ob ein solcher Rechtstext jemals erstellt wurde und, falls ja, welche Regelungen er umfasste, bleibt ungewiss, da in den Quellen keine weiteren Angaben hierzu zu finden waren. Klar ist jedoch, dass die Betroffenen, zumindest im lokalen Kontext, in der Folge durchaus als spanische

---

59 Vgl. u. a. Manz, Fremde und Gemeinwohl, S. 176–184 sowie Herzog, Defining Nations, S. 121–128.

60 »El Negociado no ve inconveniente alguno en que el Gobernador de Melilla acoja á los Moros poseedores de terrenos comprendidos en la nueva zona fronteriza de la plaza, que manifiesten el deseo de ser súbditos de S.M. la Reyna y soliciten gozar de la consideracion y garantías de españoles. No habiendo hecho hasta el dia observacion alguna sobre el particular el Gobierno del Sultan de Marruecos, el Oficial que tiene la honra de suscribir, juzga que esta 1ª Secretara debe limitarse á avisar al Ministerio de la Guerra el recibo de las comunicaciones obgeto del presente informe […]«. Madrid, 31. März 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/00131.

61 »S.M. se ha servido resolver que informe V.S. sobre el particular extendiendo su informe á proponer la legislacion que, con tal motivo debe establecerse por punto general cominando nuestro interes con las obligaciones internacionales entre España y Marruecos«. Madrid, 31. März 1863, ebd.

Staatsbürger angesehen wurden. In welcher Form man dabei möglicherweise an schon lange verbreitete Praktiken anknüpfte, wird im Folgenden zu untersuchen sein.

4.2.3 Von »Untertanen« und »Protégés« – Varianten eines rechtlichen Sonderstatus' im Kontext des europäischen Kolonialismus

Im März 1863 stellte der Gouverneur von Melilla, Manuel Alvarez Maldonado, einen Passierschein aus, der Ali Lalao, Juda Ben Lesa, Amar Ben Mohando, Faddur [Jaddur] Ben Mohamed und Mohamed Ben El Jach, als »Einwohner [*vecinos*] des Territoriums innerhalb der Grenzlinien« Melillas und explizit als »Untertanen [*súbditos*] Ihrer Majestät der Königin« bezeichnete[62]. Diesen fünf Personen sollte mit dem Passierschein die freie und sichere Reise nach Oran ermöglicht werden, um dort Arbeit zu suchen[63]. Die Namen wurden dabei sowohl in arabischen als auch in lateinischen Lettern geführt, um die Lesbarkeit sowohl für europäische als auch für marokkanische bzw. algerische Autoritäten zu gewährleisten.

Eine Erklärung für diese doch recht seltsam anmutende Praxis, die dem spanischen Verständnis einer katholischen Nation entschieden entgegenstand, ist wohl in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch weitgehend unkonkreten rechtlichen Definition der spanischen »Staatsbürgerschaft« zu suchen. Diese macht sich bereits an den unterschiedlichen, sich aber semantisch durchaus überschneidenden Begrifflichkeiten *vecino*, *súbdito*, *ciudadano* und *español* bemerkbar, die in den Verfahren um die Anerkennung der berberischen Antragsteller in spanischen Quellen nahezu austauschbar verwendet wurden.

Der Status als spanischer »Staatsbürger« war noch im Spanien des 19. Jahrhunderts weniger im modernen Sinne einer eindeutigen nationalen Zugehörigkeit als vielmehr im Sinne frühneuzeitlicher Mehrdeutigkeit zu verstehen. Schließlich war die rechtlich-nationale Zugehörigkeit in Spanien noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein von einem Prozesscharakter sowie verschiedenen Abstufungen gekennzeichnet, was sich u. a. in parallel nebeneinander bestehenden und nur unscharf gegeneinander abgegrenzten Rechtsbegriffen wie *vecino*, *ciudadano*, *natural* und *súbdito* manifestierte. Der zeitgenössischen Rechtslage zufolge war *vecino* derjenige, »der an einem bestimmten Ort seinen Wohnsitz hat, mit der Absicht, dort

62 Melilla, 10. März 1863, AGMM 0426, Leg. 6, Carp. 10.

63 Oran wurde, wohl auch aufgrund seiner Grenzlage zu Marokko, immer wieder zur Anlaufstelle für Rifberber, die vor Hungersnöten flohen oder Arbeit suchten. Darüber hinaus suchten auch entflohene Häftlinge und desertierte spanische Soldaten nicht selten ihr Glück im nahegelegenen Oran.

zu bleiben«[64]. Diese Formulierung wirkt recht vage, wenngleich sie konkretisiert wird mit dem Zusatz, die Absicht, an einem Ort wohnen zu bleiben, werde »nach dem Verlauf von zehn Jahren […] als bewiesen erachtet […]«[65]. Doch auch vor dem Ablauf dieser Frist, so die entsprechende Regelung weiter, könne jemand unter bestimmten Umständen bereits als *vecino* angesehen werden, so zum Beispiel, wenn seine Absicht, an einem Ort zu bleiben, durch die dortige Gemeinde bestätigt werde[66]. Neben der Etablierung des Wohnsitzes in Spanien war auch die Konversion zum Katholizismus zentrale Voraussetzung für die Anerkennung als *vecino*[67].

Ganz ähnlich wie im Falle des *vecino*-Status' verhielt es sich mit dem vergleichsweise modernen Begriff des *ciudadano*, der zahlreiche Überschneidungen mit dem älteren *vecino*-Begriff aufweist[68]. Der Erwerb dieses Status' war letztlich mehr an die Praxis der Ansiedelung und lokalen Eingliederung als an ein rechtliches Dokument gebunden. So beschreiben dies auch Tamar Herzog für die Frühe Neuzeit und Volker Manz für die Zeit des (ausgehenden) *Ancien Régimes* und der beginnenden Nationalstaatlichkeit in Spanien[69]. Beide Autoren heben dabei die Bedeutung des lokalen Rahmens und der lokalen Praxis für die Eingliederung von »Fremden« und deren Gleichstellung als *vecinos*, also »Einwohner«, hervor; denn dem formalen Akt der Naturalisation in Form einer königlich-staatlichen Einbürgerungsurkunde ging stets die faktische Ansiedelung und eine damit verbundene Eingliederung in eine Gemeinde voraus[70].

Während die Begriffe *vecino* und *ciudadano* die Zuerkennung besonderer Pflichten und Rechte vor allem mit einer aktiven, freiwilligen und permanenten Ansiedelung auf spanischem Territorium verbanden und somit von einer gewissen Prozesshaftigkeit gekennzeichnet waren, so implizierte *natural* ein Geburtsrecht im Sinne des *ius sanguinis*, dessen Voraussetzung neben dem Wohnort in Spanien vor allem die väterliche Abstammung war[71]. Der Begriff *súbdito* wiederum hob

---

64 »[…] aquel se dice vecino, *Que tiene establecido en algun lugar su domicilio o habitacion con ánimo de permanecer en él*«. Juan Sala, Ilustración del derecho real de España, Bd. 1, Coruña 1837, S. 37f. (Hervorhebung im Original).

65 »Éste ánimo se presume y reputa probado por el transcurso de 10 años«. Ebd., S. 38.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. den Eintrag zu *vecino* in: Joaquín Escriche, Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia, Paris 1863, S. 1526.

68 Als *ciudadano* wurde unter anderem bezeichnet »der *vecino* einer Stadt oder eines freien Staates, dessen politische Verfassung ihm bestimmte Rechte gibt«. Im Orginal: »el vecino de alguna ciudad ó de un estado libre, cuya constitución política le da ciertos derechos«. Escriche, Diccionario, S. 445.

69 Vgl. Manz, Fremde und Gemeinwohl sowie Herzog, Defining Nations.

70 Herzog, Defining Nations, S. 6, 17–42.

71 Vgl. Manz, Fremde und Gemeinwohl, S. 22–24.

die Zugehörigkeit zu Spanien auf der Grundlage einer Untertanenbeziehung zum spanischen Monarchen hervor[72].

Ansiedelung, Verwandtschaft und Untertanenbeziehung waren also die verschiedenen Ebenen, auf denen eine Verleihung von Rechten und Pflichten für den Status als »Spanier« bereits in der Frühen Neuzeit praktiziert wurde[73]. Darüber hinaus war die Zugehörigkeit zum spanischen Staat abgestuft, sodass beispielsweise für einen *natural*, den vor allem seine Geburt bzw. seine Abstammung als Spanier kennzeichnete, andere Rechte und Pflichten galten als für einen *vecino* oder einen Untertan (*súbdito*)[74]. Fundamentale Voraussetzung für diese verschiedenen Staatsbürgerschaftsformen war allerdings, wie bereits bemerkt, die religiöse Zugehörigkeit zum Katholizismus. Dass Muslime (oder Juden) spanische Staatsbürger werden konnten, war noch Mitte des 19. Jahrhunderts in Spanien eigentlich unvorstellbar. Umso überraschender ist es, die Begriffe in Bezug auf muslimische Personen in offiziellen spanischen Dokumenten zu finden.

Möglicherweise sah man im Falle der Berber bei Melilla das Prinzip der *vecindad* gewährleistet, da mit den Grenzverschiebungen die Bewohner des neuen Territoriums sich nun offiziell auf spanischem Gebiet befanden und damit quasi »Niedergelassene« waren, womit theoretisch eine Voraussetzung für die Anerkennung als *vecinos* gegeben war. Dies legt einerseits die offizielle Verwendung des Begriffs *vecino*, zum Beispiel im bereits beschriebenen Passierschein, nahe, andererseits aber auch die Selbstverständlichkeit, mit welcher der Gouverneur den Gesuchen stattgab, ebenso wie die weitgehende Unaufgeregtheit der diesbezüglichen Reaktionen aus Madrid. Der lokale Kontext – so lassen es auch die oben zitierten Rechtsgrundlagen annehmen, die sich nicht von denen des ausgehenden *Ancien Régimes* unterschieden – war für die spanische Einbürgerungspraxis, die auch im 19. Jahrhundert weniger von rechtlicher Eindeutigkeit als vielmehr von mehrdeutiger lokaler Praxis geprägt war, durchaus noch relevant.

Warum aber spielte die von der spanischen Staatsreligion abweichende religiöse Zugehörigkeit der Antragsteller an dieser Stelle keine Rolle, obgleich die Zugehörigkeit zur katholischen Religion eines der wenigen expliziten Kriterien für die Anerkennung des Status' als »Spanier« war? Dies lässt sich zum einen mit dem Status als »Untertanen der [spanischen] Königin« [la Reina, Anm. S.M.] erklären, aber auch mit dem sich zunehmend ausweitenden *Protégé*-System in Marokko. Vom

---

72 Vgl. ebd., S. 24f. Vgl. auch den Eintrag zu *natural* in: Escriche, Diccionario, S. 1272f.

73 Vgl. Herzog, Defining Nations sowie Manz, Fremde und Gemeinwohl.

74 So hatten beispielsweise Ausländer, die sich als Untertanen des spanischen Königs in Spanien niedergelassen hatten, nicht dieselben Rechte wie *naturales*. Vgl. Manz, Fremde und Gemeinwohl, S. 24f. Tamar Herzog bezeichnet die *vecindad* wiederum als »einen Mechanismus der Naturalisation«, also gewissermaßen als Vorstufe zum *natural*. Vgl. Herzog, Defining Nations, S. 9.

Mittelalter bis ins 16. Jahrhundert hinein war es auch für Muslime und Juden möglich gewesen, nicht nur den Status eines *vecino*, sondern auch den eines Untertans der spanischen Monarchen zu erlangen, wenngleich dies keine rechtliche Gleichstellung mit den spanischen *naturales* bedeutet hatte[75]. Die Untertanenbeziehung zum spanischen König bzw. zur spanischen Königin stellte also eine Möglichkeit dar, zwar nicht den höchsten, doch zumindest *einen* Status als »Spanier« zu erlangen. Die Vorstellung von einer abgestuften spanischen »Staatsbürgerschaft« hatte auch im 19. Jahrhunderts nichts von ihrer Selbstverständlichkeit eingebüßt. Die berberischen Antragsteller bei Melilla wurden nicht zu »Vollbürgern« im Sinne spanischer *naturales*, genossen aber als »Untertanen« der Königin dennoch einen besonderen Rechtsstatus und Rechtsschutz in Marokko. Auch Frankreich unterschied in Algerien zwischen unterschiedlichen Formen der »Staatsbürgerschaft«: So konnten beispielsweise christliche Europäer in Marokko zu französischen Bürgern werden, während Muslime zwar die französische Nationalität erhalten konnten, aber dennoch Bürger »zweiter Klasse« ohne politische Rechte blieben, wenn sie sich nicht explizit vom muslimischen Recht abkehrten und sich dem französischen Zivilrecht unterstellten[76], was letztlich einem Abschwören von der eigenen Religion gleichkam[77].

Bei all dem spielte das seit Mitte des 19. Jahrhunderts zunehmend praktizierte *Protégé*-System eine Rolle, bei dem europäische Kolonialmächte, darunter vor allem Frankreich, marokkanischen Bürgern in ihren Diensten einen rechtlichen Sonderstatus zuerkannten[78]. Die Erlaubnis zur Vergabe von Sonderrechten an marokkanische Bürger war Bestandteil zahlreicher Wirtschafts- und Handelsverträge zwischen Marokko und den europäischen Mächten, im Rahmen derer letztere darauf abzielten, ihren politischen und wirtschaftlichen Einfluss in Marokko zu erhöhen und gleichzeitig die Macht des Sultans zu begrenzen. Der Historiker Michel Abitbol bezeichnet das *Protégé*-System entsprechend als »Eckpfeiler des europäischen Eindringens in Marokko«[79]. Mit dem französisch-marokkanischen Vertrag von 1767 waren bereits die Rechte der marokkanischen Kaids, also der Stellvertreter des Sultans, eingeschränkt und die Vollmachten der französischen Konsuln erweitert

---

75 Zu jüdischen und muslimischen spanischen *vecinos* im Mittelalter vgl. Herzog, Defining Nations, S. 26f. Zum Untertanenstatus für Juden und Muslime im mittelalterlichen Spanien vgl. Manz, Fremde und Gemeinwohl, S. 31.

76 Vgl. Burbank/Cooper, Empires in World History, S. 305. Ähnliches galt für marokkanische Juden. Vgl. ebd.

77 Vgl. Josep M. Fradera, The Imperial Nation. Citizens and Subjects in the British, French, Spanish and American Empires, Princeton, NJ/Oxford 2018, S. 111–126, hier v. a. S. 125.

78 Hierzu und zum Folgenden vgl. Abitbol, Histoire du Maroc, S. 341–344 sowie die Ausführungen bei Mohammed Kenbib, Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc, Rabat 1996.

79 Abitbol, Histoire du Maroc, S. 341.

worden, was, so der Historiker Mohammed Kenbib, die Grundlage für das spätere Protektionssystem bedeutete[80]. Ähnliche Begünstigungen konnte Spanien in den bilateralen Verträgen von 1767, 1780 und 1790 für sich beanspruchen[81]. Mit der zunehmenden Öffnung Marokkos für den europäischen und US-amerikanischen Markt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde bereits alles für das moderne *Protégé*-System vorbereitet[82]. Die Sonderstellung wurde auf Personen aller Bevölkerungsschichten, darunter Stadt- und Landbewohner, Juden und Muslime, ausgeweitet und zunehmend übertrag- und vererbbar[83].

Der Status als *Protégé* oder Schutzbefohlener entzog die betroffene Person dem rechtlichen Zugriff seitens des *Makhzen* und befreite sie zugleich von Steuer- und anderen Abgaben, was letztlich sowohl in finanzieller als auch in machtpolitischer Hinsicht eine enorme Schwächung des marokkanischen Staates bedeutete[84]. So wurden beispielsweise Auseinandersetzungen, an denen europäische *Protégés* beteiligt waren, bevorzugt dazu genutzt, die Vormachtstellung der jeweiligen Schutzmacht zu demonstrieren und zugleich den marokkanischen Staat und dessen Rechtssystem in die Schranken zu weisen[85]. Die Einschätzung des marokkanischen Historikers Mohammed Kenbib, der das *Protégé*-System als »trojanisches Pferd« bezeichnet, erscheint angesichts all dessen durchaus passend[86].

Gerade das System der Schutzrechtvergabe bot einem Land wie Spanien, das wirtschaftlich den anderen Kolonialmächten unterlegen war, ein willkommenes und scheinbar einfaches Instrument der (kolonialpolitischen) Einflussnahme[87]. Allein in dem Jahr von 1859 bis 1860 stieg die Zahl spanischer *Protégés* von 90 auf 763 an, was die marokkanische Regierung dazu veranlasste, sich beim Vertreter der britischen Regierung über die »wilde Ausbreitung der Schutzrechtvergabe« durch die Spanier zu beklagen[88].

Mit den Einbürgerungen und einer damit verbundenen personalen Anbindung der Rifberber an Spanien ließe sich, so die zeitgenössische Vorstellung, perspektivisch das gesamte Gebiet auf »friedliche« Weise erobern. Wenn schon die eigenen militärischen und finanziellen Voraussetzungen nicht ausreichten, um Spaniens Kolonialinteressen in Marokko erfolgreich durchzusetzen, so lässt sich diese Praxis interpretieren, so könne man zumindest versuchen, durch die Anbindung möglichst

---

80 Vgl. Kenbib, Les protégés, S. 37.
81 Vgl. ebd., S. 39.
82 Vgl. ebd., S. 40.
83 Vgl. ebd., S. 41.
84 Vgl. ebd., S. 46.
85 Vgl. ebd., S. 46f.
86 Ebd., S. 29.
87 Vgl. ebd., S. 51.
88 Ebd.

vieler Einheimischer an Spanien zu größerem Einfluss in der Region zu gelangen. Oder, wie ein Zeitgenosse aus Melilla die Einbürgerungsgesuche der Berber im Januar 1863 kommentierte,

> [w]enn es Frankreich geschafft hat, sein Territorium in Algerien zu erweitern, indem es sämtliche dortige Stämme dem Respekt und Gehorsam gegenüber seiner Regierung unterwarf […], wie viel mehr würden wir erreichen, wenn eben jene [Stämme] sich in unsere Arme begäben[89].

Die Historikerin Julia Clancy-Smith, die sich u. a. intensiv mit der französischen Kolonialherrschaft in Tunesien und Algerien beschäftigt hat, konstatiert, dass insbesondere Phasen einer offiziellen französischen Inbesitznahme von Aufforderungen zu religiöser Toleranz seitens französischer (v. a. militärischer) Amtspersonen vor Ort begleitet wurden. Ziel dessen war es, die Kontrolle über religiöse Bereiche und damit eine Ausweitung der Kolonialherrschaft zu erlangen[90]. Die Aufnahme muslimischer (und jüdischer) Rifberber als »spanische Untertanen« ist auch in diesem Kontext zu verstehen.

Im Kontext der Vergabe von Sonderrechten an marokkanische Bürger wurden die spanischen *Protégés* wiederholt auch als »Untertanen« der spanischen Königin bezeichnet. Gerade der Untertanenstatus vereinte offenbar, wie zu sehen war auch historisch legitimierbar, die vielen unterschiedlichen Rechtsformen einer frühen spanischen »Staatsbürgerschaft« in sich und bezog selbst diejenigen mit ein, die *nicht* der katholischen Staatsreligion angehörten. Die Bedeutung des Untertanenstatus zeigt sich auch anhand von Suppliken, die seitens einiger Rifberber direkt an die spanische Königin gerichtet wurden. Darunter finden sich Beschwerden über ungerechte Behandlung[91] ebenso wie Bitten um eine Anstellung[92] oder um die königliche Einflussnahme beim Sultan, um für die Supplikanten eine finanzielle Entschädigung für verlorenes Land zu erwirken[93].

Die Einbürgerungspraxis um die Enklaven ist also kaum von derjenigen der Schutzrechtvergabe zu trennen, zumal sie oftmals sogar explizit Hand in Hand gingen. Die spanische Anthropologin Maite Ojeda Mata bringt die Vergabe von

---

89 »Si la Francia ha conseguido estender su territorio en la Argelia, subyugando á todas sus tribus al respeto y obediencia de su gobierno por solo la fuerza y el rigor que le sostiene, mucho mas conseguiríamos nosotros cuando ellos mismos se entregan á nuestros brazos«. La Esperanza, 21. Januar 1863.

90 Vgl. Clancy-Smith, Islam and the French Empire in North Africa, S. 94.

91 Fall des Diebstahls an Candor Ben Ali Seide; Candor Ben-Ali Seide an die Königin, Alhucemas, 12. März 1868, AHN, Exteriores, H 1639.

92 So bat zum Beispiel Jach Ali Ben Besier um die Beschäftigung als Übersetzer. Jach Aly Ben Besier an die Königin, Ceuta, 6. Juli 1867, AGA 15(17), Sección de África. Marruecos, 81/131.

93 Candor Ben Ali Seide an Isabel II., Alhucemas, 12. März 1868, AHN, Exteriores, H 1639.

Schutzrechten an jüdische *Protéges* und deren Naturalisation in einen interessanten Zusammenhang mit dem europäischen Kolonialismus im Allgemeinen und dem spanischen Kolonialismus im Besonderen. Beide Prozesse, Schutzrechtvergabe und Naturalisation, seien, so die Anthropologin, ideologisch unterfüttert worden, indem man insbesondere den sephardischen Juden eine besondere Vermittlerrolle zuerkannte. Zugleich zeugten die enorme Flexibilität sowie der Interpretationsspielraum bezüglich rechtlicher Vorgaben von starken strategischen, wirtschaftlichen und politischen Interessen der spanischen Politik, die sich durch die Anbindung jüdisch-marokkanischer Untertanen deren Vermittlungsfähigkeiten zunutze machen wollten. Ethnisch-religiöse Vorurteile seien in diesem Kontext in den Hintergrund gerückt[94]. Ähnliche Schlussfolgerungen legen auch die Beobachtungen in Bezug auf die muslimisch-berberischen *Protegidos* nahe. Eine eindeutige Unterscheidung zwischen *Protegidos* und »Untertanen der [spanischen] Königin« in Marokko wurde in der frühen Phase des *Protégé*-Systems einerseits und der spanischen Nationalstaatlichkeit andererseits schlichtweg nicht getroffen. Interessanterweise erklärten denn auch die spanischen Konsuln und Vizekonsuln die eigenen Schutzbefohlenen oftmals weniger zu *Protégés* bzw. *Protegidos*, sondern schlichtweg zu »spanischen Untertanen« oder »Spaniern«[95]. All dies lässt darauf schließen, dass die multiplen Aspekte und Formen einer frühen spanischen Staatsbürgerschaft noch im 19. Jahrhundert den spanischen Vertretern in Marokko einen gewissen Spielraum bei der Vergabe staatlich-rechtlicher Privilegien an Ausländer ermöglichten. Zumindest auf spanisch-nationaler Ebene schien sich niemand an den Begrifflichkeiten »spanischer Untertan« oder »Spanier« im Bezug auf marokkanische Juden oder Muslime besonders zu stören.

---

94 Vgl. Maite Ojeda Mata, Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial, in: Francisco Herrera Clavero u. a. (Hg.), Los judíos en Ceuta, el norte de África y el estrecho de Gibraltar. XVI Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2014, S. 277–299, hier S. 299 sowie dies., ¿Intermediarios »naturales«? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el mediterráneo musulmán. El caso de Marruecos, in: Mónica Martínez Maurí/Eugenia Rodríguez Blanco (Hg.), Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de los global en lo local, San Sebastián 2008, S. 187–205. Umfassend zu den Sepharden im Spanien des 19. und 20. Jahrhunderts vgl. auch die Dissertation derselben Autorin: Dies., Identidades ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea, Collado Villalba (Madrid) 2012. Zur Funktion der Sepharden im Kontext des spanischen Kolonialismus im Maghreb vgl. v. a. ebd., S. 37–63.

95 So beklagte sich zum Beispiel John Drummond Hay, britischer Konsul in Marokko, darüber, der spanische Vizekonsul habe einem Juden, der eigentlich marokkanischer Staatsbürger sei, einfach einen regulären spanischen Pass ausgestellt, damit dieser ins Landesinnere reisen konnte. Darüber hinaus seien marokkanische Juden aus Mogador, deren Vorfahren seit Jahrhunderten marokkanische Untertanen waren, einfach zu Spaniern erklärt worden. Vgl. ein Schreiben von John Drummond Hay, o. O. [Tanger?], o. D., AHN, Exteriores, H 2075.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die parallele und teilweise willkürlich anmutende Verwendung verschiedener rechtlicher Begriffe in den spanischen Quellen zu den berberischen »Staatsbürgerschaften« zum einen auf ein Verständnis von Staatsbürgerschaft hinweist, das noch immer eher von frühneuzeitlicher Mehrdeutigkeit auf der Grundlage lokaler Praxis geprägt war als von moderner Vereinheitlichung. Darüber hinaus spiegelte die Praxis der Einbürgerungen jedoch auch kolonialpolitische Interessen Spaniens in der Region wider. Eine Ausweitung des spanischen Einflusses nicht nur territorialer, sondern auch sozialer und personaler Art wurde von den spanischen Autoritäten im Allgemeinen begrüßt, was sich auch in Spaniens exzessiver Vergabe von Schutzrechten an marokkanische Bürger insbesondere während und in Folge des »Tétouan-Krieges« widerspiegelt.

Auf die hier geschilderten Einbürgerungen verweist letztlich auch der Ethnologe Henk Driessen im historischen Teil seiner Studie zum Zusammenleben der Kulturen in Ceuta und Melilla. Für ihn sind sie ein Zeichen der »diminishing role of religion in the definition of citizenship and the gradual emergence of Spanish tolerance for alien religious belief and practices«[96]. Diese Einschätzung gilt es zu relativieren, zum einen aufgrund der hier aufgezeigten Parallelen zur Frühen Neuzeit, die eine Interpretation im Sinne moderner Nationalstaatlichkeit zumindest fragwürdig erscheinen lassen, zum anderen aber auch in Anbetracht der Tatsache, dass die Einbürgerungen örtlich begrenzt stattfanden und darüber hinaus eng mit den spanischen Kolonialinteressen vor Ort zusammenhingen. Sie sind also weniger ein Zeichen für eine allgemein zunehmende »religiöse Toleranz« in Spanien als vielmehr ein Zeichen praktizierter Realpolitik, die Widersprüche und Mehrdeutigkeiten explizit zuließ.

4.3 »Über die Nachteile, den Zutritt von Frauen zu gestatten« (*Sobre las inconvenientes de permitir la entrada de mugeres*) – Die weibliche Migration nach Spanien

Es war keineswegs unüblich, dass berberische Frauen die Enklaven aufsuchten, zum einen, um ihre Handelswaren, vor allem Hühner und Eier[97], zu verkaufen, Kontakte zu den in Melilla lebenden berberischen Familien zu pflegen[98] oder aber die spani-

96 Driessen, On the Spanish-Moroccan Frontier, S. 32.

97 Die Versorgung der Hühner und dadurch auch der Verkauf derselben sowie ihrer Eier waren im präkolonialen Marokko den Frauen vorbehalten. Vgl. Richard C. Pennell, Women and Resistance to Colonialism in Morocco. The Rif 1916–1926, in: The Journal of African History 28 (1987), H. 1, S. 107–118, hier S. 108f.

98 Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, 11. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

schen Entscheidungsträger mit Informationen aus dem Rifgebiet zu versorgen[99]. Sie schienen also über eine vergleichsweise große Bewegungsfreiheit zu verfügen. Dies hing auch mit der landwirtschaftlich geprägten Sozialstruktur der Berberstämme im Rifgebiet zusammen, die einen Arbeitseinsatz der Frauen, zum Beispiel in der Feldarbeit, erforderlich machten, was ihnen größere Handlungsspielräume als ihren Geschlechtsgenossinnen in den Städten ermöglichte[100]. Die fehlende Verschleierung der berberischen Frauen wurde von europäischen Zeitgenossen mit Verwunderung aufgenommen, da dies offensichtlich nicht ihren orientalistischen Phantasien der geheimnisvollen marokkanischen Frau entsprach. Dies lässt sich unter anderem einem Bericht aus Ceuta entnehmen, dessen Verfasser Zeuge der Ansiedelung muslimischer Familien in Ceuta war[101]. Diese Familien gehörten zu den so genannten *Tiradores*, einer spanischen Militäreinheit aus Rifberbern[102]. Die Frauen jener Familien trügen entgegen des (angeblichen) muslimischen Brauches keine Kopfbedeckung, sondern präsentierten sich stattdessen ungeschützt den Blicken der Männer, stellte der spanische Berichterstatter ebenso fasziniert wie abschätzig fest[103]. Auch wenn viele berberische Frauen kein Kopftuch trugen und sich z. B. zu Handelszwecken weitgehend frei bewegen durften, lebten sie dennoch in einem patriarchalen System, das ein Zuwiderhandeln gegen das männliche Familienoberhaupt nicht gestattete. Inwieweit der weibliche Grenzgang entsprechend für besonders gelagerte Konflikte sorgte, wird im folgenden Kapitel untersucht.

4.3.1 Frauen – Schutzbedürftige oder Risikofaktoren?

Im Frühjahr 1865 beschwerte sich der marokkanische Außenminister beim spanischen Vertreter in Tanger, Francisco Merry y Colom, über die Situation bei Melilla. Dort käme es nicht nur zu finanziellen Einbußen Marokkos aufgrund der Erklärung der Enklaven zu Freihandelshäfen, sondern darüber hinaus gäben die ständigen

99 So zum Beispiel Jamena Mejamed, die den Gouverneur von Melilla regelmäßig über Neuigkeiten im Rifgebiet informierte. Vgl. Schreiben aus Melilla, o. D. (vermutlich 1860), AGMM, R-152, Leg. 6, Carp. 5.

100 Vgl. Ixy Noever, Women's Choices. Norms, Legal Pluralism and Social Control among the Ayt Hdiddu of Central Morocco, in: Wolfgang Kraus/Walter Dostal (Hg.), Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean, London/New York 2005, S. 189–207, hier v. a. S. 196–198. Arbeitende Frauen sowie Frauen auf dem Land trugen oftmals keine Schleier. Vgl. Nikki Keddie, Introduction. Deciphering Middle Eastern Women's History, in: Dies./Beth Baron (Hg.), Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven, CT/London 1991, S. 1–22, hier S. 9.

101 Vgl. Bericht aus Ceuta in: La Iberia, 22. August 1860.

102 Vgl. hierzu Kap. 5.

103 Vgl. Bericht aus Ceuta in: La Iberia, 22. August 1860.

Konflikte mit dem Rifgebiet Grund zur Sorge[104]. Als einen zentralen Auslöser für diese Konflikte nannte der Außenminister die zunehmende Anzahl muslimischer Frauen, die aus ihrer Heimat, dem Rifgebiet, geflohen seien und sich in der spanischen Stadt aufhielten. Dies verletze die Ehre der männlichen Rifberber und sei damit einer der Hauptgründe für die anhaltenden Unruhen zwischen diesen und der Enklave[105].

Bereits ein Jahr vor der Beschwerde des marokkanischen Außenministers hatte sich der Gouverneur von Melilla mit seinen Sorgen über die Zuwanderung alleinreisender Frauen in die Enklave an den Oberbefehlshaber in Granada gewandt, der das Schreiben wiederum an das Kriegsministerium mit der Bitte um entsprechende Weisungen weiterleitete. Der Zulauf berberischer Frauen nach Melilla habe, so der Gouverneur in seinem Bericht, in der letzten Zeit deutlich zugenommen. Diese Frauen flöhen vor »der schlechten Behandlung, der sie für gewöhnlich ausgesetzt sind«, und würden zusätzlich durch bereits in Melilla ansässige berberische Freunde und Familienangehörige zum Grenzübertritt verleitet[106]. Diese Grenzübertritte verstärkten auch in seinen Augen die Konflikte mit den Rifberbern. Um dieses Problem zu beheben und »jegliche Motive für neue Beschwerden im Keim zu ersticken«, hatte der Gouverneur bereits verschiedene Maßnahmen ergriffen[107]. So veranlasste er zum Beispiel, dass den muslimischen Frauen, die als Angehörige der *Tiradores* innerhalb Melillas lebten, eine Art Ausweis ausgestellt wurde, der ihre Identität zweifelsfrei belegen und damit Grenzübertritte anderer Frauen verhindern sollte[108]. Darüber hinaus wurde es den Familien der *Tiradores* strikt untersagt, muslimische Frauen aus dem Rifgebiet, die nicht unmittelbar zur Familie gehörten, in ihren Wohnstätten aufzunehmen. Falls dennoch eine Berberin in die Stadt gelangte, sollte sie unverzüglich gezwungen werden, ins Rifgebiet zurückzukehren,

---

104 Francisco Merry y Colom an den Gouverneur von Melilla, Tanger, 16. Mai 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

105 »[…] El Ministro de Negocios Extrangeros del Sultan se ha quejado oficialmente de que en Melille existen algunas mugeres del Rif que han huido de sus casas y me ha manifestado que esto hiere el sentimiento de los arabes y mantiene la escitacion […]«. Francisco Merry y Colom an den Gouverneur von Melilla, Tanger, 16. Mai 1865, ebd.

106 »[…] Las reclamaciones hechas por algunos Cabos de las Kabilas fronterizas á esta Plaza, y aun de otras que no lo son con motivo de venirse á ella las moras del campo ya sea huyendo del mal trato que generalmente reciben ya inducidas por amistad ó relaciones que tengan con los moros y las moras de la plaza, abandonando sus familias […]«. Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 5. Februar 1864, ebd.

107 »[…] me han obligado á tomar varias disposiciones con el fin de evitar la entrada de dichas personas en la plaza y cortar de raiz todo motivo de nueva reclamacion […]«. Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 5. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

108 Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 5. Februar 1864, ebd.

»es sei denn sie äußert den Wunsch, sich unter den Schutz der spanischen Fahne zu stellen«, womit der Wechsel der Staatsangehörigkeit gemeint war[109]. Falls also, so der Gouverneur weiter, die muslimischen Migrantinnen den Wunsch äußerten, spanische Staatsbürgerinnen zu werden, sollten diese Frauen unverzüglich mit dem ersten Dampfschiff nach Málaga, also ins spanische Kernland, gebracht werden. Damit beabsichtigte er einerseits, eine Vermischung mit den Familien der *Tiradores* in Melilla zu verhindern, sowie andererseits die Unruhen einzudämmen, die zwangsläufig aus der Tatsache entstehen müssten, dass die Berber die Auslieferung ihrer Frauen forderten – durchaus berechtigte Forderungen, wie der Gouverneur sogleich einräumte[110].

Die Reaktionen aus Madrid in Bezug auf die muslimischen Grenzgängerinnen bei Melilla waren noch kritischer als diejenigen des Gouverneurs selbst. Deren Verschiffung in die andalusische Stadt Málaga, so die Meinung des Kriegsministers, müsse die dortige Armut noch verstärken, und sei aufgrund dessen zu verhindern; aber auch die Ansiedelung der Berberinnen innerhalb Melillas müsse unbedingt vermieden werden[111]. Auf der anderen Seite dürfe man den Frauen aus humanitären Gründen einen Schutz nicht verwehren[112]. Die Lösung dieses Dilemmas lag letztlich in den Händen des spanischen Staatsministers und der Königin selbst. Diese hielten einen Schutz für muslimische Frauen in Melilla für wenig ratsam, schließlich handele es sich um Frauen, die »ihre Familien aufgrund häuslicher Probleme verlassen, in die wir uns nicht einmischen dürfen«[113]. Zwar sei es durchaus nützlich und sinnvoll, denjenigen – männlichen – Berbern Schutz zu gewähren, die um einen Wechsel ihrer Staatsangehörigkeit zugunsten der spanischen bäten,

> doch dieser Schutz darf sich nicht auf ihre Töchter und Ehefrauen ausweiten, wenn diese ohne das Einverständnis ihres Familienoberhauptes nach Melilla kommen und

---

109 Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 5. Februar 1864, ebd.

110 »[…] á menos que manifieste deseos de acogerse á la bandera española, en cuyo caso deberá marchar á Malaga en el primer Vapor, á disposicion del Gobierno de S.M., esta última medida la hé adoptado para evitar que con este pretesto permanezcan las moras dichas viviendo mezcladas con las familias de los individuos de la Seccion de Tiradores del Rif y quitar todo motivo de que se reclame por los Cabos contra dicha permanencia, en lo cual pudieran tener alguna parte de razon […]«. Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 5. Februar 1864, ebd.

111 Der spanische Kriegsminister an den Staatssekretär, Madrid, 16. Februar 1864, ebd.

112 Ebd.

113 »[…] El Oficial que suscribe no puede menos de manifestar á V.E. que juzga inconveniente así bajo el punto de vista moral como bajo el punto de vista político la proteccion que el Gobernador de Melilla se propone disponer en determinados casos á las moras procedentes del campo fronterizo que abandonando sus familias por cuestiones domesticas en que no debemos intervenir, buscando un refugio dentro de los muros de la plaza […]«. Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Madrid, 20. Februar 1864, ebd.

> damit möglicherweise einer verdienten Strafe oder Festnahme entfliehen, oder durch die Versprechungen ihrer Landsleute der *Tiradores del Rif* verführt werden, die in der Stadt leben[114].

Die Reise- und Bewegungsfreiheit, wie sie im Vertrag von 1861 festgelegt worden war, galt offenbar nicht im gleichen Maße für Frauen wie für Männer. Frauen seien schließlich, so die Argumentation, der auch die spanischen Verantwortlichen folgten, laut marokkanisch-muslimischem Recht nicht ermächtigt, allein, das heißt ohne männlichen Vormund, zu reisen[115]. Dass die spanischen Autoritäten, die sich im Übrigen eher durch ihr Desinteresse an lokalen wie nationalen marokkanischen Gegebenheiten oder Rechtstraditionen auszeichneten, in der Frage der weiblichen Migration auf einmal mit marokkanischem Recht argumentierten, bestätigt die Sonderstellung des weiblichen Falls. In einem königlichen Beschluss heißt es schließlich,

> […], dass es weder aus moralischen noch aus politischen Gründen angeraten ist, die Unterstützung zu gewähren, die der Gouverneur von Melilla denjenigen *moras*, die Spanierinnen werden wollen, zugesteht, ohne sich auch nur im Geringsten um die Erlaubnis ihrer jeweiligen Familienoberhäupter zu scheren[116].

Schließlich würde diese Maßnahme »mit gutem Grund« Auslieferungsforderungen der männlichen Familienangehörigen nach sich ziehen, was unweigerlich zu Konflikten und Unruhen an der Grenze führen müsse[117]. Die spanische Regie-

---

114 »[…] En buen hora que nuestra bandera ampare á los Moros que soliciten cambiar su nacionalidad por la nacionalidad española, pero esta proteccion no debe estenderse á sus hijas y mugeres cuando sin el consentimiento del Gefe de la familia se trasladan á Melilla huyendo quizás de un castigo ó de una reprehension merecidos, o seducidas por las promesas de sus paysanos los Tiradores del Rif que residen en la plaza […]«. Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Madrid, 20. Februar 1864, ebd.

115 Der Gouverneur von Melilla an Merry y Colom, Melilla, 3. Juni 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225. Zum Islamischen Recht allgemein und der Rolle der Frau in der Familie im Besonderen vgl. Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, v. a. S. 161–168.

116 »[…] enterada de todo ello S.M. la Reina N.S. se ha servido resolver que haga á V.E. presente como de su Real orden lo ejecuto que no por el concepto moral ni político conviene otorgar la proteccion que el Gobernador de Melilla trata de conceder á las moras que deseen hacerse españolas sin tener para nada en cuenta el permiso de sus respectivos jefes de familia […]«. Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Palacio, 25. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

117 »[…] Lejos de evitar reclamaciones esta medida las provocaria mas sin duda y las mas veces con razon fundada […]«. Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Palacio, 25. Februar 1864, ebd.

rung sprach den muslimischen Frauen also das Recht zur Einbürgerung explizit ab, da diese ihrer Meinung nach nur versuchten, »sich durch den Wechsel der Nationalität der Autorität ihrer Familien zu entziehen«[118]. Hier zeigt sich ein eklatanter Unterschied zwischen der weiblichen und der männlichen Migration in die Enklaven: Während ein möglicherweise krimineller oder illegaler Hintergrund *männlicher* Antragsteller bei der Verleihung der spanischen Staatsangehörigkeit im lokalen Kontext keine Rolle spielte, unterstellte man den weiblichen Schutzsuchenden per se unrechtmäßiges Verhalten, allein aufgrund der Tatsache, dass sie sich der männlichen Autorität innerhalb der Familie widersetzt hätten. Der Unterschied, der auf spanischer Seite zwischen männlicher und weiblicher Migration gemacht wurde, erklärt sich zudem aus deren jeweiliger »Nützlichkeit« für die Enklave selbst sowie für die spanischen Interessen im weitesten Sinne: Frauen waren als Menschen zweiter Klasse, die weder sozial noch wirtschaftlich über Einfluss oder Handlungsmöglichkeiten verfügten, für die Spanier vor Ort kaum von Nutzen. Im Gegenteil würden sie als »Ehefrau/Tochter/Schwester von …« nur Scherereien mit sich bringen, handelten sie ohne die Erlaubnis eines männlichen Familienangehörigen. Humanitäre ebenso wie nutzenorientierte Überlegungen waren also ganz offensichtlich abhängig von der Geschlechtszugehörigkeit der jeweiligen Schutzsuchenden.

Die patriarchalen Strukturen in Spanien waren denjenigen in Marokko nicht unähnlich, sowohl in Spanien als auch in Marokko war die Frau dem Mann gesellschaftlich wie auch rechtlich untergeordnet, sie galt als nicht voll entscheidungs- und handlungsfähig und bedurfte für Aktivitäten in der Öffentlichkeit der Erlaubnis eines männlichen Vormunds[119]. Die grundsätzliche Frage der weiblichen Handlungsfreiheit stellte sich entsprechend für die spanischen Entscheidungsträger an keiner Stelle. Dass weibliche Antragsteller bzw. Hilfesuchende in den Quellen namenlos bleiben und überwiegend anhand von Zugehörigkeitsmerkmalen (Tochter, Mutter, Ehefrau von …) charakterisiert werden, bestätigt einmal mehr das vorherrschende Rollenbild[120].

---

118 »[…] se puede acojer á los moros que busquen el amparo de nuestro pabellon, pero no á las mujeres que por cuestiones domésticas ó tal vez por sujestiones de familia traten de sustraerse mediante un cambio de nacionalidad á la autoridad de sus familias […]«. Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Palacio, 25. Februar 1864, ebd.

119 Zur Rolle der Frau in Marokko vgl. Fatima Sadiqi, Women, Gender and Language in Morocco, Leiden/Boston 2003 sowie Fatima Sadiqi/Moha Ennaji, Introduction. Contextualizing women's agency in the MENA [Middle East and North Africa] region, in: Dies. (Hg.), Women in the Middle East and North Africa. Agents of Change, New York 2011, S. 1–12.

120 Vgl. u. a. den Fall einer Berberin, die mit ihrem Säugling die Enklave Melilla aufsuchte. Der Gouverneur von Melilla an Merry y Colom, Melilla, 3. Juni 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

In Marokko, wie in anderen patriarchalen Gesellschaften, betrachtete man das moralische Verhalten der Frau als eine Frage der Familienehre[121]. Das Recht der Männer auf die Auslieferung ihrer weiblichen Familienmitglieder wurde aufgrund dessen von niemandem angezweifelt, im Gegenteil wurde es sogar vielmehr als selbstverständlich anerkannt. Der Gouverneur von Melilla müsse, so lautete schließlich der Befehl aus Madrid, die Aufnahme und Verschickung muslimischer Frauen nach Málaga unverzüglich unterbinden, sie darüber hinaus »mit allen Mitteln« am Zutritt zur und Verbleib in der Enklave hindern und letztlich all diejenigen, die sich ohne die Erlaubnis eines männlichen Oberhauptes in der Enklave aufhielten, sofort ausweisen[122].

4.3.2 Weibliche Migration als Bedrohung der (religiösen) Ordnung an der Grenze

Neben der kolonial- und sicherheitspolitischen Bedeutung zeigte sich in der Auseinandersetzung um die berberischen Frauen auch die Bestätigung und Verbreitung typischer Wahrnehmungs- und Deutungsmuster auf spanischer Seite. Nachdem es im Jahr 1867 erneut Konflikte mit berberischen Familien wegen der Auslieferung weiblicher Angehöriger gegeben hatte[123], argwöhnte der Gouverneur, es könne sich bei der ganzen Angelegenheit um ein Komplott handeln. Schließlich ließen, so der Gouverneur, die immer vehementeren Auslieferungsforderungen in Kombination mit der den Rifberbern eigenen »Unredlichkeit« darauf schließen, dass die Auseinandersetzung um die Frauen genutzt würde, innenpolitische Konflikte im Rifgebiet anzufachen. Die berberischen Frauen würden, so vermutete der Gouverneur, von den Autoritäten im Rifgebiet absichtlich in die Enklave geschickt, um die innenpolitischen Unruhen und Aufstände, die im Rifgebiet gegen eben jene Autoritäten zunahmen, auf den christlichen Nachbarn umzulenken[124]. Berberische

121 Vgl. Sadiqi, Women, Gender and Language, S. 61.

122 Der spanische Staatssekretär an den Kriegsminister, Palacio, 25. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

123 Vgl. hierzu verschiedene Schreiben Melilla, 5. Juni 1867, AGM 0428; dasselbe Schreiben findet sich auch in den Korrespondenzen zwischen Melilla, Granada, Madrid und Tanger, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

124 »[…] La repeticion de haber venido á esta las dos moras con la pretencion de acogerse á la plaza, y las subsiguientes reclamaciones de los titulados parientes de las mismas en bastante gran número sobre todo cuando se trató de la segunda, y por lo que he podido comprender por la mala fé con que obran siempre los moros me ha hecho sospechar que dichas mugeres han sido obligadas á presentarse en esta para que sirvieran de pretestos sus reclamaciones con obgeto de confundir las disidencias que reynan en el campo fronterizo dando las el giro de entretener á los moros con la plaza y de esta manera hacerles olvidar sus enconos contra el Baja y Cabos de las Kabilas […]«. Der Gouverneur von Melilla an Merry y Colom, Melilla, 6. Juni 1867, ebd.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Frauen wurden hier nicht nur einmal mehr zum Politikum, sondern die Auseinandersetzung bestätigte zugleich scheinbar das Bild, das man auf spanischer Seite von den »hinterhältigen« Rifbewohnern zu zeichnen bemüht war, die jede Gelegenheit nutzten, um das Verhältnis zum christlichen Nachbarn negativ zu beeinflussen.

Sowohl von Seiten des Oberbefehlshabers in Granada als auch des spanischen Vertreters in Tanger lobte man das Vorgehen des Gouverneurs von Melilla, der durch die Auslieferung der Berberinnen geholfen habe, einen Konflikt mit den Marokkanern zu vermeiden. »Nach muslimischem Recht«, behauptete Merry y Colom,

> kann die Frau niemals Familienoberhaupt sein, und aus diesem Grund waren die Forderungen der Rifberber berechtigt. Alles, was die Beziehung zwischen muslimischen Frauen und Christen verstärken könnte, erregt in hohem Maße den Fanatismus der Marokkaner und ist daher zu vermeiden[125].

Auch der Oberbefehlshaber in Granada war von der Konflikthaftigkeit der Situation überzeugt, schließlich sei die Frauenfrage »ein besonders heikles Thema in Anbetracht des eifersüchtigen Wesens der *moros*«[126].

Ganz ähnliche Bedenken bezüglich der Ansiedelung marokkanischer Frauen manifestierten sich auch in Ceuta, wo seit 1860 Rifberber in einem separaten muslimischen Viertel lebten[127]. Obwohl es in Ceuta seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert sogar einen muslimischer Stadtteil gab, hielt man auf Seiten der spanischen Entscheidungsträger eine Neuansiedelung marokkanischer Frauen in diesem Viertel bzw. in der Enklave im Allgemeinen für extrem problematisch, wie sich am Beispiel des *Tiradors* Mohammad ben Mohammad und seiner Ehefrau[128] demonstrieren lässt. Besagter Mohammad ben Mohammad befand sich seit 1862 in spanischen Diensten. Nachdem er im Winter 1866 eine Frau in Tétouan geehelicht hatte, wollte er diese nun im Frühsommer 1867 zu sich nach Ceuta holen, wofür er eine schriftli-

125 »[…] Según la ley musulmana la mujer no puede ser nunca cabeza de familia y en tal concepto las reclamaciones de los rifeños eran fundadas. Todo lo que tiende ha estrechar las relaciones entre las mujeres moras y los cristianos exita en alto grado el fanatismo de los marroquíes y de evitarse [sic] […]«. Merry y Colom an den Gouverneur von Melilla, Tanger, 19. Juni 1867, AGMM, Caja 0428.

126 »[…] apruevo la conducta seguida por V.S. para evitar toda cuestión desagradable sobre todo tratándose de mujeres, asunto siempre delicado y muy particularmente si se toma en consideración el carácter celoso de los moros […]«. Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 16. Juni 1867, ebd.

127 Vgl. hierzu Kap. 5.

128 Auch ihr Name taucht in keinem Dokument auf, obgleich sie selbst sogar vom *Kaid* der Anghera befragt wurde.

che Erlaubnis erhalten hatte[129]. Doch sein Plan wurde, zunächst von den Anghera, die in der Nachbarschaft zur westlichen spanischen Enklave siedelten, dann von den spanischen Autoritäten, durchkreuzt: Ben Mohammeds Frau und er selbst befanden sich auf dem Rückweg von Tétouan nach Ceuta, als sie kurz vor der Enklave von Stammesangehörigen der Anghera überrascht und festgehalten wurden. Grund hierfür war, nach Aussage der Beteiligten, dass Mohammad ben Mohammad im Begriff gewesen sei, eine muslimische Frau in eine von Christen bewohnte Stadt zu bringen[130]. Der spanische Vertreter in Tanger, Francisco Merry y Colom, verurteilte den »gefährlichen Versuch, Musliminnen nach Ceuta zu bringen«, da dieser sich als nachteilig für die spanischen Interessen erwiesen hätte[131]. Mohammad ben Mohammad wurde vom Gouverneur in Ceuta vor die Wahl gestellt, bei seiner Frau in Tétouan zu bleiben oder aber ohne sie nach Ceuta zurückzukehren. Sollte in Zukunft ein Muslim innerhalb Ceutas die Ehe mit einer Marokkanerin von außerhalb der Enklave wünschen, so müsse der Betroffene unverzüglich die Enklave verlassen[132]. Damit war die Angelegenheit für den Gouverneur der spanischen Enklave offenbar vom Tisch, und die Einwanderung weiblicher Marokkaner blieb fortan strikt untersagt.

Die exponierte Lage der Enklave an einer religiös-territorialen Grenze förderte, wie bereits an anderer Stelle zu sehen war[133], bei den spanischen Autoritäten vor Ort offenbar eine erhöhte Wachsamkeit und eine relativ große Bereitschaft, Aktivitäten seitens der berberischen Nachbarn mit deren religiös fundiertem Hass auf die spanisch-christliche Bevölkerung zu deuten. Mit der Argumentation, man reagiere auf den unberechenbaren Fanatismus der *moros* und beabsichtige, gewaltsamen Aktionen ihrerseits zuvorzukommen, entzog man sich regelmäßig einer rationalen Debatte über konkrete grenzübergreifende Angelegenheiten. Die »Unzivilisiertheit« oder »Verschlagenheit« der Anderen legitimierte dabei nicht zuletzt das eigene unzivilisierte oder unmenschliche Verhalten, so zum Beispiel, wenn die Auslieferung offensichtlich schutzbedürftiger Personen als Vorsichtsmaßnahme gegenüber unberechenbaren »Fanatisten« deklariert wurde.

129 Vgl. zum folgenden Bericht die Aussagen Mohammad ben Mohammads gegenüber dem spanischen Konsul, Tanger, 29. April 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/00142.

130 Vgl. auch den Bericht des Staatssekretärs, Palacio, 16. Juli 1867, ebd. sowie den Bericht des Gouverneurs von Ceuta, 14. Oktober 1867, AHN, Exteriores, H 1639, Exp. 2.

131 »Puesto el correo en libertad, el Sor Merry le despachó al siguiente dia con cartas para el Cónsul en Tetuan en las cuales indicaba á aquel agente la conveniencia de no emplear mas á dho correo por haber tomado parte en el peligroso intento de llevar unas moras á Ceuta«. Palacio, 16. Juli 1867, AGA 15(17), Sección de África, Marruecos, 81/00142.

132 Schreiben an den spanischen Staatsminister, in dem ein Schreiben des Generalkommandeurs von Ceuta zitiert wird, Madrid, 14. Oktober 1867, AHN, Exteriores, 1639.

133 Vgl. u. a. Kap. 3.

Die Historikerin Nikki R. Keddie schreibt im Hinblick auf die Rolle der Frauen im Zuge von Kolonisierung und Modernisierung im Mittleren Osten: »Women were and are used in a game that is really more about politico-ideological questions, including relations with the West, than about women per se«[134]. Und auch der spanische Historiker Josep Lluís Mateo Dieste stellt für die Zeit des spanischen Protektorats in Marokko fest: »[S]owohl Kolonisiererende als auch Kolonisierte benutzten die Frauen als politisches wie religiöses Symbol«[135]. Die Diskussionen um die weibliche Migration in die Enklaven lassen sich als Belege für diese Einschätzungen hinzuziehen. Muslimische Frauen wurden im spanisch-marokkanischen Grenzgebiet als weitgehend machtlose, der Verfügungsgewalt der Männer unterworfene Objekte dargestellt, während ihnen gleichzeitig als Repräsentantinnen der Familienehre eine zentrale, auch religiös konnotierte Bedeutung und, von spanischer Seite aus, ein besonderes Bedrohungspotenzial zugemessen wurden. Diese paradox anmutende doppelte Position der Frau – als machtlos, aber in hohem Maße bedeutungstragend – machte sie zur idealen Projektionsfläche für die spanische Macht- und Sicherheitspolitik, insbesondere nach 1860.

Für den französisch-algerischen Fall ist aufgezeigt worden, wie die Kolonisierung durch Frankreich die männliche Unterdrückung der Frauen verschärfte, sodass diese letztlich zu »Kolonisierten der Kolonisierten« wurden[136]. Ein ähnliches Erklärungsmuster ließe sich auch für den Fall der spanisch-marokkanischen Grenzregion anwenden, wenngleich Spanien sich in Bezug auf die weiblichen Kolonisierten grundsätzlich anders verhielt als Frankreich: Während Frankreich explizit darauf abzielte, durch den direkten Zugriff auf die Frauen und einem damit verbundenem Angriff auf die männliche Ehre sowie die patriarchalen Strukturen die eigene Machtposition durchzusetzen, verfolgte Spanien die offizielle Politik, dass Frauen tabu seien. Dies hing vermutlich auch mit der noch wenig gefestigten Machtposition Spaniens zusammen, aufgrund derer man weniger auf eine Unterwerfung als vielmehr auf die Kooperation der Marokkaner abzielte. Noch mit der Etablierung des spanischen Protektorats erging der Aufruf an die spanischen Truppen, sich nicht in die »Frage der Frau« einzumischen, da dies nicht nur die Ehre der Kabylen angreife, sondern darüber hinaus das positive Bild, das die Spanier von sich zu zeichnen bemüht waren, gefährde[137].

---

134 Keddie, Introduction, S. 14.

135 Mateo Dieste, La »hermandad« hispano-marroquí, S. 32.

136 Zahia Smail Salhi spricht von einer »injured masculinity«, die ihren Katalysator letztlich in der zunehmenden Unterdrückung oder »Kolonisierung« der Frau gefunden habe. Zahia Smail Salhi, Gender and Diversity in the Middle East and North Africa, in: British Journal of Middle Eastern Studies 35 (2008), H. 3, S. 295–304, hier S. 297.

137 Vgl. hierzu Mateo Dieste, La »hermandad« hispano-marroquí, S. 32.

https://doi.org/10.13109/9783666302985 | CC BY-SA 4.0

4.3.3 Die weibliche Konversion zum Christentum – Sieg der Kirche oder Strategie der »Machtlosen«?

Im Juli 1861 erging ein Schreiben des Vikars von Melilla an den Bischof in Málaga mit der Bitte um Instruktionen bezüglich eines jungen muslimischen Mädchens in Melilla, das zum Katholizismus konvertieren wolle. Es handelte sich dabei um die 11-jährige Nonont aus dem Stamm der Frajana, die bereits seit einiger Zeit im Haus der Familie José del Moral y Palomo lebte, wo sie Aufgaben im Haushalt übernahm und im Gegenzug Verpflegung und Unterkunft erhielt. Wenig später waren auch ihre Eltern, Mojander Mojamet und Fatma Mimont, nach Melilla gekommen und hatten ebenfalls Aufnahme im Hause Moral y Palomo gefunden. Angeblich hatte Nonont bereits seit ihrer Ankunft in Melilla um die Taufe und die Aufnahme in die Katholische Kirche gebeten, und nachdem sich der Vikar von der Ernsthaftigkeit ihres Wunsches überzeugt hatte, erklärte er sich dazu bereit, den Bischof um Erlaubnis zu fragen. Am 31. Juli 1861 erging schließlich aus Málaga die Erlaubnis zur Taufe des Mädchens. Interessant an dem Fall von Nonont ist, dass der Vikar betont, das Mädchen sei mit seinen 11 Jahren alt genug, um »in Religionsangelegenheiten selbst zu entscheiden«, ohne dass es dafür das väterliche Einverständnis benötige – auch wenn die Eltern sich in diesem Fall angeblich sogar nicht gegen die Entscheidung ihrer Tochter stellten[138]. Diese Entscheidungsfreiheit erstaunt angesichts der zuvor geschilderten restriktiven Richtlinien in Bezug auf die Handlungsmacht der Musliminnen im Grenzgebiet. Der religiöse Bereich, so scheint es, war von den geschilderten Restriktionen ausgenommen.

Konversionen muslimischer Personen zum Christentum sind aus der Grenzregion um die spanischen Enklaven im betrachteten Zeitraum nur in sehr geringer Zahl überliefert, was vermutlich damit zusammenhängt, dass nach islamischem Recht die Abkehr vom islamischen Glauben und die Annahme eines anderen Glaubens mit dem Tod bestraft werden konnte[139]. In nahezu keinem Fall betraf die Konversion berberische Männer[140], vielmehr waren es in erster Linie Frauen, die den Religionswechsel anstrebten – möglicherweise, um dadurch einer Zwangslage zu

138 »Sus padres […], en vista de la grande decision de la hija por recibir el bautismo no se oponen a su propósito; si bien para efectuarlo no necesita el consentimiento paterno pues tiene edad suficiente para decidirse por si misma en asuntos de Religion […]«. Melilla, 24. Juli 1861, AD[M], Leg. 698, Nr. 2.

139 Dies entsprach einer Auslegung, steht jedoch nicht explizit im Koran. Vgl. Marcia Hermansen, Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives, in: Lewis R. Rambo/Charles E. Farhadian (Hg.), The Oxford Handbook of Religious Conversion, Oxford 2014, S. 632–666, hier S. 634.

140 Eine Ausnahme bildet hier ein Mitglied der *Tiradores*. Vgl. hierzu Kap. 5.3.2.

entgehen oder sich neue Handlungsoptionen zu eröffnen. Zum Katholizismus konvertierte Rifbewohner wurden in der Regel auf die Iberische Halbinsel geschickt[141].

Generell sah man in der Unterstützung derjenigen muslimischen Personen, die den Wunsch nach einer Konversion äußerten, auf spanischer Seite »nicht nur […] einen wohltätigen Akt, sondern auch […] einen Akt des religiösen Interesses und der nationalen Würde«[142]. Die Konversion eines »Ungläubigen« zum Katholizismus wurde also nicht nur als Erfolg im kirchlich-religiösen Sinne verstanden, sondern diente gleichsam der Steigerung des eigenen Prestiges in international-humanitärer ebenso wie in nationaler Hinsicht. Äußerte eine muslimische Frau den Wunsch, ihre Religion zu wechseln und die christliche anzunehmen, konnte sie sich also in der Regel der spanischen Unterstützung, vor allem seitens der spanischen Geistlichkeit sicher sein.

Ganz besonders deutlich wird dies an dem ungewöhnlich gut überlieferten Fall der Feytona Ben Onzar Almanzor, einer Muslimin aus Ceuta, die dort als Nachfahrin der *Moros Mogataces*, einer muslimischen Militäreinheit aus Oran[143], lebte. Zwar handelt es sich hierbei um einen Sonderfall, da Feytona als Tochter eines Soldaten in spanischen Diensten in Ceuta aufgewachsen war, eine christliche Schule vor Ort besucht und dort Spanisch gelernt hatte, nichtsdestotrotz lässt sich die Bedeutung der Konversion muslimischer Frauen zum Christentum sowie die Rolle, welche kirchliche Entscheidungsträger dabei spielten, anhand dieses Falls besonders gut nachzuvollziehen. Zugleich zeigt sich hier einmal mehr, welche Bedeutung dem Religionswechsel, aber auch der sozialen Position einer Person und deren Einbindung in eine Gesellschaft zukam.

Im Sommer 1852 schrieb Feytona an den Vikar der spanischen Enklave, José Barragán: »[…] von klein auf war es mein sehnlichster Wunsch, die Religion unseres Herrn Jesus Christus anzunehmen«[144]. Da dieser Wunsch immer stärker geworden sei und sie sich aufgrund dessen der Gewalt und Bedrohung durch ihre Familie ausgesetzt sehe, bat sie den Vikar, sie »den Klauen dieser Wölfe zu entreißen, um eines Tages das Heilige Wasser der Taufe zu empfangen«[145]. Sie bediente sich hier geschickt dem in Spanien geläufigen Klischee der Gewalttätigkeit und Unzivilisiertheit der Muslime, die sie als »Wölfe« bezeichnete.

---

141 Vgl. Saro Gandarillas, Estudios melillenses, S. 306.

142 Königliches Schreiben bezüglich der Aufnahme von 24 muslimischen Kindern aus dem Grenzgebiet bei Melilla, mit dem Ziel, sie in der katholischen Lehre zu unterweisen. Wiedergegeben in einem Schreiben des Vikars von Melilla. Melilla, 7. November 1861, AGM 426, Leg. 6, Carp. 7.

143 Zu den *Mogataces* vgl. Kap. 5.2.1.

144 »[…] desde bien pequeña mis inclinaciones han sido abrazar la religion de Nuestro Señor Jesucristo […]«. Feitona Almanzor an José Barragán, Vikar von Ceuta, Ceuta, o. D. (vermutlich Juli 1852), AD[C] 619.

145 Ebd.

Der Vikar setzte sich in der Folge vehement für die junge Frau ein, er vermittelte ihr eine Unterkunft bei einem Spanier in Ceuta und bemühte sich, alles Notwendige für ihre Taufe in die Wege zu leiten. »In Ceuta gab es stets jemanden, der die frommen Bestrebungen derjenigen unterstützte, schützte und förderte, die wünschten, in die Gemeinschaft der Kirche zu kommen«, schrieb der Vikar an die spanische Königin und verknüpfte diese Feststellung mit der Bitte, Isabella II. möge Feytonas Taufpatin werden. Dies trage, so der Vikar, nicht nur dazu bei, »die glanzvolle Krone zu schmücken«, sondern auch dazu, »die Überreste des Mohammedanismus und der *Moros Mogataces* in der Enklave auszulöschen«[146]. Die Konversion einer Muslimin wird hier als Sieg in mehrfacher Hinsicht angesehen: als ruhmvolle Errungenschaft der weltlichen Herrschaft einerseits und als Zementierung der christlichen Vorrangstellung in der Enklave andererseits.

Besonders vorteilhaft am vorliegenden Fall sei, führt Barragán weiter aus, dass Feytona seit ihrer Geburt in Ceuta lebe und somit sowohl mit Muslimen als auch mit Christen Umgang gepflegt habe. Das Leben unter Christen habe sie davor bewahrt, »sich weder an die Derbheit und die Unanständigkeit der armen *moros*, noch an die Lüsternheit und den Despotismus der reichen anzupassen«[147]. Barragán rekurriert in seinem Schreiben wiederholt auf das Bild der lasterhaften, unzivilisierten Muslime, das sich mühelos in den traditionellen spanischen *moro*-Diskurs fügte. Muslimische Frauen seien »unter ihnen [den Muslimen, Anm. S.M.] keine Damen, sondern Sklavinnen; sie sind weniger Personen als vielmehr Dinge, die ihren Launen dienen«[148], argumentiert Barragán gegenüber der Königin und verweist damit auf eine bekannte Legitimierungsstrategie. Während man auf spanischer Seite die Ausweisung weiblicher Rifberber aus den Enklaven mit deren umfassender und selbstverständlicher Unterwerfung unter die Entscheidungsgewalt ihrer männlichen Familienangehörigen rechtfertigte, legitimierte dasselbe Argument nun im Gegenteil den Schutz und die Unterstützung, wenn es um die Gewinnung neuer Christinnen ging. Je nach Kontext konnte dasselbe Argument also sehr gegensätzliche Handlungsweisen hervorrufen und rechtfertigen, wodurch letztlich die Möglichkeit der Konversion für muslimische Frauen eine neue Bedeutung gewann. Schließlich stellte der Glaubenswechsel eine Strategie dar, mit der sich Unterstützer gewinnen und die eigenen Handlungsoptionen erweitern ließen.

Neben dem Vikar selbst fand Feytona zunächst weitere, wenngleich fragwürdige Unterstützung in der Person des Desiderio López, eines Häftlings aus Ceuta, der sich bereiterklärt hatte, sie zu heiraten, was die Notwendigkeit der Konversion noch

146 Schreiben des Vikars von Ceuta an den Verwalter der Königin, Ceuta, 12. November 1852, ebd.

147 Ebd.

148 Ebd.

augenscheinlicher machte[149]. Unter welchen Umständen sich die beiden kennengelernt hatten, bleibt unklar[150]. Besagter Lopez löste auch letztlich die Verbindung, doch Feytona hielt dennoch an ihrem Wunsch fest, zum Christentum zu konvertieren[151]. Solche und ähnliche Fälle der (geplanten) Eheschließung zwischen Musliminnen und Spaniern waren keine Seltenheit. Bereits im Jahr 1850 hatte eine junge Muslimin aus Ceuta, Arcaya Bencador, Tochter eines islamischen Geistlichen aus den Kreisen der *Mogataces*, um die Taufe gebeten mit dem Ziel, einen spanischen Leutnant aus der Enklave, Jacinto Aguilar, zu ehelichen[152]. Auf Seiten der lokalen kirchlichen Autoritäten sah man darin letztlich kein Hindernis, sondern vielmehr eine Möglichkeit zur Verbreitung des christlichen Glaubens, selbst wenn die Motivation zur Konversion vor allem aus dem Wunsch nach Eheschließung erwuchs. Schließlich, so der Vikar von Ceuta, werde

> die ungläubige Frau gläubig durch den gläubigen Mann und umgekehrt, sodass man die Bereitschaft zur Taufe mit dem Ziel der Eheschließung seitens der Kirche niemals als ein Hindernis angesehen hat, sondern vielmehr als einen zulässigen Ansporn, in jederlei Hinsicht zum Vorteil der Katholischen Religion[153].

Arcaya Bencador konnte nicht nur auf die Fürsprache des Vikars von Ceuta, sondern auch auf die rege Unterstützung, nicht zuletzt finanzieller Art, ihres Verlobten bauen. Dies ermöglichte es ihr schließlich, nach Málaga überzusetzen, wo sie in einem katholischen Schwesternwohnheim bis zu ihrer Taufe in den Dogmen des Katholizismus unterwiesen wurde.

---

149 Vgl. die Aussage des Häftlings Desiderio Lopez gegenüber dem Gerichtsschreiber und Notar von Ceuta, 13. August 1853, AD[C] 619.

150 Nichtsdestotrotz weist auch dieses Detail erneut auf eine deutlich größere Durchmischung von muslimischen und christlichen Personen, von Sträflingen und Zivilisten in den Enklaven hin, als es deren Festungscharakter zunächst vermuten lässt.

151 Schreiben Feytona Almanzors an den Vikar von Ceuta, o. D. [vermutlich Sommer/Herbst 1853], AD[C] 619.

152 Vgl. die Quellensammlung zum Fall der Arcaya Bencador, Ceuta, Oktober – November 1850, AD[C] 1134.

153 »[…] la muger infiel se hace fiel por el varon fiel y vice-versa de suerte, que el sujetarse al Bautismo con el fin de conseguir el matrimonio no se ha considerado nunca en la Ygl.ª como un obstaculo sino como un estimulo admisible [zulässig] en todos conceptos en favor de la Religion Catholica«. Bischof Barragán an den Oberbefehlshaber, Ceuta, 25. November 1850, AD[C] 1134. Ähnlich äußert er sich zwei Jahre später: »[…] la muger infiel se hace fiel por el varon fiel, y al contrario […]«. Schreiben Barragáns an den Verwalter der Königin, Ceuta 12. November 1852, AD[C] 619. Barragán bezieht sich hier vermutlich auf den 1. Korintherbrief (Apostel Paul), Kap. 7, Vers 14, wo es heißt: »Denn der ungläubige Mann ist geheiligt durchs Weib, und das ungläubige Weib ist geheiligt durch den Mann«, 1. Korinther – Kapitel 7, veröffentlicht von Bibel Online, URL: <http://www.bibel-online.net/buch/luther_1912/1_korinther/7/> (11.07.2024).

Die junge Feytona Almanzor hatte weniger Glück, vermutlich auch, weil ihr im Gegensatz zu Arcaya die finanzielle Unterstützung fehlte. Als eine Schwierigkeit erwies sich für Barragán und seinen Schützling die Suche nach Taufpaten. Offensichtlich ließ sich innerhalb der Enklave niemand finden, und nicht einmal die Königin selbst war dazu bereit, obgleich sie Feytona mit ihrer Mutter und ihrem Bruder noch wenige Jahre zuvor als Hinterbliebenen des angesehenen Catur Almanzor eine Privataudienz gewährt hatte[154]. Barragán selbst vermutete, die Ablehnung der Königin könne damit zusammenhängen, dass diese glaube, Feytona könne sie nach ihrer Taufe und der Heirat mit dem Häftling Lopez um dessen Freilassung bitten – eine Bitte, die sie als Taufpatin schlecht hätte ablehnen können[155].

Auch die Bemühungen Barragáns, Feytona in einem Konvent oder Schwesternwohnheim auf der Iberischen Halbinsel unterzubringen, wie man dies mit denjenigen Muslimen und Musliminnen zu tun pflegte, die zum Christentum zu konvertieren wünschten, scheiterten. Nach der negativen Antwort des Erzbischofs von Sevilla[156] und ohne die Antwort des Erzbischofs von Toledo abzuwarten, verließ Feytona schließlich dennoch die Enklave und begab sich auf eine Reise über Sevilla, Valencia und Madrid bis nach Pamplona, wo sie schließlich im Dezember 1853 auf den Namen María Concepción Javiera Petra Severa Ruperta getauft wurde[157]. Hilfe erhielt sie nur zu Anfang ihrer Reise in Sevilla von ihrer Schwester, die dort unter dem Namen María de Africa lebte und bereits getauft war[158].

Dass eine alleinstehende muslimische Frau Mitte des 19. Jahrhunderts quer durch Spanien reiste, ist erstaunlich und zeugt von einer überraschenden Selbstbestimmtheit der jungen Frau sowie ihrer Fähigkeit, Kontakte und Beziehungen zu nutzen. Leider sind von Feytonas Reise selbst keinerlei Details überliefert. Allein anhand der Briefwechsel zwischen dem Vikar in Ceuta und den Erzbischöfen in Sevilla, Toledo und Pamplona[159] sowie anhand der Taufurkunde, die im Diözesanarchiv

154 Vgl. ein Schreiben Feytonas an die Königin, Ceuta, 10. November 1852, AD[C] 619. Zur Familie Almanzor vgl. Kap. 5.4.

155 Vgl. ein Schreiben von Barragán an den Bischof in Pamplona, 2. Oktober 1853, ebd.

156 Dieser hatte, so seine eigene Aussage, schlechte Erfahrungen mit dem Fall eines Juden, der zum Christentum konvertieren wollte, gemacht, sodass er ähnliche Fälle in Zukunft vermeiden wolle. Vgl. ein Schreiben des Erzbischofs von Sevilla an den Vikar in Ceuta, Sevilla, 22. Mai 1853, ebd.

157 Vgl. den Taufschein im Diözesanarchiv von Pamplona: Archivo Diocesano de Pamplona, Registros Sacramentales, Libro 15 Bautizados, Folio/página 91 recto, Nr. 199, R-8,1.

158 Vgl. u. a. ein Schreiben des Bischofs Barragán aus Ceuta, in welchem dieser Bezug auf die Taufe der jungen Frau im Jahr 1844 nimmt, die danach den Namen María de África angenommen und einen Spanier geheiratet hatte. Ceuta, 25. November 1850, AD[C] 1134.

159 Schreiben von Juli bis Oktober 1853, AD[C] 619.

von Pamplona überliefert ist[160], und einiger Zeitungsartikel im Zusammenhang mit ihrer Taufe[161] lässt sich ihr Weg noch nachvollziehen.

Als Taufpaten fungierten schließlich hochrangige Spanier aus Pamplona, darunter Herzöge und Vizeherzöge bzw. Herzoginnen[162]. Die Taufe selbst war ein denkwürdiges, da für das spanische Publikum ungewohntes Erlebnis: »Pamplona hat seine Freude über die herrliche Errungenschaft, welche die Kirche in der Person Doña María Concepción Almanzors gemacht hat, unter Beweis gestellt«, schrieb ein Augenzeuge euphorisch über die Feierlichkeiten, die mehrere Tage andauerten und im Rahmen derer Feytona nicht nur hochrangigen Familien Pamplonas vorgestellt wurde, sondern von diesen auch zahlreiche wertvolle Geschenke erhielt[163]. Die Konversion wurde als Festakt inszeniert und bedeutete gleichzeitig für die spanischen Zeitgenossen eine Demonstration christlicher Überlegenheit – selbst, wenn es sich nur um einen kuriosen Einzelfall handelte.

Das Beispiel der Feytona Almanzor ist durchaus ungewöhnlich, da sie zum einen über enge Verbindungen und Kontakte zur spanischen Gemeinschaft in Ceuta sowie zum anderen über umfassende Spanischkenntnisse verfügte, was sie von den einfachen Frauen aus dem Rifgebiet unterschied. Nichtsdestotrotz lässt sich an ihrem Beispiel Verschiedenes zeigen: Zum einen manifestieren sich hier die Schwierigkeiten, aber auch die Möglichkeiten einer Konversion, deren Erfolg eng mit der Einstellung und den Entscheidungen von Einzelpersonen zusammenhing. Die Konversion bedeutete nicht nur die Demonstration eines (wenn auch sehr kleinen) christlich-spanischen »Sieges«, sondern stellte zugleich für muslimische Frauen in der Grenzregion ein strategisches Mittel dar, um sich dem familiären (männlichen) Zugriff zu entziehen, sich neue Handlungsoptionen zu eröffnen und wirtschaftlichen wie sozialen Missständen zu entfliehen. Zu einer ähnlichen Hypothese kommt auch Julia Clancy Smith im Hinblick auf europäische Frauen, die den umgekehrten Weg, die Konversion zum Islam, nutzten, um misslichen Lebensumständen zu entkommen. Sie bezeichnet die Konversion entsprechend als »form of border crossing open to some women for changing status and perhaps

160 Diözesanarchiv Pamplona, Registros Sacramentales, Libro 15 Bautizados, Folio/página 91 recto, Nr. 199, R-8,1.

161 Vgl. La Esperanza vom 29. Dezember 1853 sowie vom 7. Januar 1854.

162 Vgl. den Taufschein vom 15. Dezember 1853, Diözesanarchiv Pamplona, Registros Sacramentales, Libro 15 Bautizados, Folio/página 91 recto, Nr. 199, R-8,1.

163 Ausführlich darüber berichtet La Esperanza vom 7. Januar 1854. Vgl. auch weitere Berichte der Taufe in: El Pensamiento español, 14. Oktober 1861; Diario oficial de avisos de Madrid, 16. Oktober 1861; La Esperanza, 15. Oktober 1861 sowie in der Revista Católica, zweite Serie, Bd. 12 (1861), S. 156.

improving their life options«[164]. Dass deutlich mehr Fälle weiblicher als männlicher Konversion überliefert sind, spricht für diese These.

In allen Fällen weiblicher Konversion zum Christentum ging dem Glaubenswechsel die Übersiedelung ins spanische Kernland voraus, wo die Frauen Unterstützung durch (kirchliche) Einzelpersonen, Konvente oder religiöse Wohltätigkeitseinrichtungen erhielten. Vermutlich waren die Aufnahme bedürftiger Muslime und vor allem deren Konversion zum »wahren Glauben« auch mit einem gewissen gesellschaftlichen Prestige für die aufnehmenden Personen oder Familien verbunden, was sich am Beispiel der ranghohen Taufpaten Feytona Almanzors anschaulich demonstrieren ließ.

4.4 Fazit

In einer Rede auf dem Madrider Kongress spanischer Afrikanisten im Jahr 1884 berichtete der Afrikanist Joaquín Costa seiner Zuhörerschaft, Anfang der 1880er-Jahre seien mehrere Rifbewohner nach Spanien gekommen, um den Schutz durch Spanien und den Ausbau wirtschaftlicher Beziehungen zu erbitten. Die antragstellenden Berber hätten, so Costa, im Zuge dessen die Verwandtschaft zwischen Spaniern und Rifberbern betont und den Spaniern aufgrund dieser Verwandtschaft ihr Land angeboten. Dieses Argument griff Joaquín Costa gleich an mehreren Stellen seiner Rede strategisch auf, um damit die Legitimität einer spanischen Kolonisierung Marokkos zu untermauern. Schließlich bestehe nicht nur eine Verwandtschaft zwischen beiden Völkern, so Costas Argumentation, sondern die marokkanischen Untertanen sehnten sich offensichtlich danach, spanische Untertanen zu werden[165]. Die bereits in den 1860er-Jahren erkennbare Intention, unter Umgehung des marokkanischen Staates eine Kolonisierung auf individueller und lokaler Ebene zu erreichen, ist auch hier in weitergeführter und idealisierter Version zu erkennen.

Die Aufnahme männlicher Berber als spanische Untertanen verlief im Grenzgebiet in den 1860er-Jahren, wie zu sehen war, vergleichsweise problemlos. Bei der Aufnahmeprozedur stellte die religiöse Zugehörigkeit der Antragsteller im Grunde kein Hindernis dar, im Gegenteil wurde in der ritualisierten Formel des Treueeids ganz selbstverständlich auf die fremde Religion rekurriert und diese als den Treueschwörenden rechtlich bindend akzeptiert. Religiöse Differenzen wurden, so scheint es, von kolonialen Interessen Spaniens überlagert – ob es nun um die Besiedelung und Bearbeitung des Spanien neu zugesprochenen Gebietes ging, um eine generelle Ausweitung des spanischen Einflusses durch Eingliederung oder aber

164 Vgl. Clancy-Smith, Mediterraneans, S. 229–233, Zitat S. 230.

165 Costa, Ansprache, S. 16f.

schlichtweg um den konkreten und effektiveren Schutz der Enklave durch eben solche Eingliederungen von Rifberbern. Dabei bot sich, wie in diesem Kapitel gezeigt wurde, insbesondere das frühneuzeitliche Verständnis einer Untertanenbeziehung als Grundlage für eine staatlich-rechtliche Einbindung von Nicht-Katholiken an. Die Verleihung der spanischen Staatsbürgerschaft an muslimische Berber ist also weniger mit einer Überwindung religiös geprägter Vorstellungen von Staatsbürgerschaft zu verstehen, wie dies Henk Driessen vermutet, sondern vielmehr im Kontext kolonialistischer Interessen sowie einer mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Tradition zu verorten.

Die weibliche Migration wurde gegenüber der männlichen auf spanischer Seite als deutlich problematischer wahrgenommen. Als einige Frauen den Wunsch äußerten, sich dauerhaft unter spanischen Schutz zu stellen und fortan in der Enklave wohnen zu bleiben, ließ dies nicht nur den marokkanischen Außenminister ernsthafte Konflikte zwischen der Enklave und den Familien der betroffenen Frauen befürchten, sondern auch der Gouverneur von Melilla und die Regierung in Madrid fürchteten in diesem Zusammenhang eine Gefährdung des spanisch-marokkanischen Friedens. Zu der potentiell explosiven Mischung aus politischen, territorialen, religiösen und persönlichen Konflikten im Grenzgebiet, wie sie in den vorangehenden Kapiteln beschrieben wurden, gesellte sich die Geschlechterzugehörigkeit. Statt vom nationalen oder religiösen Hintergrund der Frauen, war deren Wahrnehmung durch die spanischen Entscheidungsträger in erster Linie von ihrem Geschlecht und einem damit eng verbundenen patriarchalen Rollenverständnis geprägt. Es mutet fast schon kurios an, wie beim Thema Frauen religiöse und kulturelle Differenzen zwischen marokkanischer bzw. berberischer und spanischer Seite angesichts gemeinsamer Vorstellungen von der Rolle der Frau in der Gesellschaft keine Rolle mehr spielten. Darüber hinaus lässt sich die Abweisung der muslimischen Frauen auch mit der weitgehend unsicheren Machtposition der Spanier vor Ort erklären sowie mit den Spezifika einer Nachbarschaft, in der ein weitgehend friedliches Nebeneinander mit den Nachbarn als zentral für die Sicherheit und Existenz der Enklave galt. All dies beweist einmal mehr, dass religiöse oder rechtlich-nationale Zugehörigkeiten allein nicht als Erklärung für Konflikte, Restriktionen oder Diskriminierungen im Grenzgebiet genügen.

Wenngleich die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht automatisch eine andere, meist schlechtere Behandlung nach sich zog, veränderte sich die Bedeutung eben jener Zugehörigkeit im Falle der Bereitschaft zur Konversion eklatant. Beispiele weiblicher Konversion zum Katholizismus und insbesondere das Beispiel der Feytona Almanzor demonstrieren, dass Religion bzw. religiöse Zugehörigkeit oder genauer gesagt der Wunsch nach einem Religionswechsel über Aufnahme und Schutz entscheiden konnten. Gerade für scheinbar »machtlose« Frauen konnte daher die Konversion eine Möglichkeit darstellen, sich neue Handlungsoptionen zu eröffnen. Dass dennoch vor allem diejenigen Frauen bei ihrem Konversionsvor-

haben rege Unterstützung erhielten, die zum Teil spanisch sozialisiert waren und bereits über entsprechende Kontakte verfügten, macht wiederum die Bedeutung sozialer Faktoren deutlich.

Im Zusammenhang mit den in diesem Kapitel skizzierten Fällen von »religiös« motivierten Exklusionspraktiken oder gar von »religiös« motivierten Konflikten zu sprechen, griffe zu kurz. Vielmehr beeinflussten neben der Religionszugehörigkeit die Geschlechtszugehörigkeit sowie das soziale Umfeld des Einzelnen dessen Leben an der spanisch-marokkanischen Grenze mindestens ebenso sehr wie es der situative Kontext sowie persönliche oder (kolonial-)politische Interessen taten. Dem spanischen Staat und seinen Repräsentanten waren, so ließe sich etwas überspitzt formulieren, neue Untertanen und eine damit verbundene Ausweitung des eigenen Einflusses offenbar so wichtig, dass man sogar die Aufnahme männlicher Nicht-Katholiken akzeptierte – wenngleich man die Aufnahme muslimischer Frauen als zu gefährlich ablehnte. Die Gewinnung neuer Glaubensgenossen wiederum war für die spanische Kirche wichtig genug, dass die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht für die Konversion kein Hindernis darstellte.

5. »Von großem Nutzen« oder »schädlich für den Frieden«? – Die »Moros Tiradores del Rif«

5.1 Einleitung

Als im Frühjahr 1859 zwei Angehörige der Beni Sicar mitsamt ihren Familien in Melilla Schutz suchten, da sie angeblich aufgrund ihrer Kontakte zu Spaniern mit Repressalien im Rifgebiet konfrontiert waren, nahm Manuel Buceta, der Gouverneur der Enklave, dies zum Anlass, die Vorteile einer indigenen Militäreinheit gegenüber dem Oberbefehlshaber in Granada zu betonen[1]. Die beiden Berber sollten, so Buceta, das Fundament einer solchen Einheit bilden, deren Gründung er schon seit langem forderte und die letztlich dazu dienen solle, »die feindlichen Mauren von der afrikanischen Küste zu verdrängen«[2]. Mittels einer zunehmenden Anbindung von Rifberbern an den spanischen Staat im Allgemeinen und das spanische Heer im Besonderen könne man, so Buceta, die Verschiebung lokaler Loyalitäten zugunsten Spaniens erreichen und damit die dauerhafte Entschärfung der Konfliktsituation sowie die Ausweitung des spanischen Einflusses an der nordafrikanischen Küste. Die spanische Königin ordnete daraufhin an, die Ansiedelung der betroffenen Berber innerhalb Melillas zu veranlassen, mit dem Ziel, eine solche indigene Militäreinheit zu bilden[3]. Damit sollte es zum ersten Mal in der Geschichte der spanischen Enklave zur Ansiedelung muslimischer Einwohner in der Stadt selbst kommen[4].

Eine solche Ansiedelung von Rifberbern im *Inneren* Melillas hatte bereits 1855, als sich die Idee der Gründung einer indigenen Einheit erstmals konkretisiert

1 Das Interesse an der Geschichte indigener muslimischer Einheiten im spanischen Militär wuchs im Zuge der Etablierung des spanischen Protektorats in Marokko deutlich an. Aufgrund dessen stammt die – sehr überschaubare – Literatur hierzu vor allem aus dem kolonialen und/oder militärischen Umfeld. Vgl. Enrique Arques/Narciso Gibert, Los Mogataces. Los primitivos soldados moros de España en África, Ceuta/Tétouan 1928; José Asensio Torrado, Los ejércitos coloniales, in: Africa. Revista de Tropas Coloniales 76 (April 1931), S. 85–90 sowie José Luis de Mesa Gutiérrez, De los Mogataces a la Milicia Voluntaria de Ceuta, Lorca, Murcia 2017.

2 »[…] la conveniencia de que estos formen la base de una fuerza de naturales del continente que sirva para el alejamiento de la costa africana de los moros enemigos […]«. Schreiben des Oberbefehlshabers in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 1. Mai 1859, R-152, Leg. 6, Carp. 4.

3 »La Reina […] se ha dignado autorizar á dhos refugiados para residir en Melilla […]«. Schreiben des Oberbefehlshabers in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 1. Mai 1859, ebd.

4 Während in Ceuta bereits seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ein kleines separates muslimisches Wohnviertel existierte, war dies in Melilla bis ins 19. Jahrhundert hinein nicht der Fall.

hatte[5], dem spanischen Oberbefehlshaber in Granada größte Sorgen bereitet. Schließlich, so befürchtete er, hole man sich damit potentielle Feinde in die Stadt, die während ihres dortigen Aufenthalts die Möglichkeit bekämen, sich über die Situation der Enklave, also die Verteidigungsbauten, die Garnison, die Wachzeiten usw. genauestens zu informieren – ein Wissen, das sie zugunsten ihrer Glaubensbrüder im Umland und zum Unglück des spanischen Stützpunkts ausnützen könnten[6]. Immerhin müsse man, so der Oberbefehlshaber,

> […] bedenken, dass die Wesensart der Kabylen nicht so leicht zu verstehen ist, wie man glaubt; denn es sind argwöhnische Leute, die sehr an ihren religiösen Gewohnheiten hängen, und unversöhnlich mit all jenen sind, die nicht ihren Glauben teilen. […] Ich weiß nicht, inwieweit sich jemand von ihnen bereiterklären wird, bei uns anzuheuern, wenn man sie einem christlichen Vorgesetzten unterstellt. […] Sie müssen intensiv auf ihre Treue hin überprüft werden, wenn man berücksichtigt, dass es für sie keinen ernsten Verstoß bedeutet, das Schwert gegen die Sache der Christen zu wenden, wenn diese nicht mehr in ihrem Interesse ist[7].

Erinnerungen an gewaltsame Konflikte in der Grenzregion, in deren Kontext den Rifbewohnern üblicherweise angelastet wurde, besonders rückständig und fanatisch zu sein, verschmolzen hier mit dem »klassischen« negativen Bild des *moro* als Erbfeind[8], dem man besser nicht die Tore öffnen solle. Die Wahrnehmung des Oberbefehlshabers war offensichtlich eine andere als diejenige des Gouverneurs der Enklave selbst, der weniger die Gefahr als vielmehr den unmittelbaren Nutzen einer indigenen Einheit betonte.

---

5 Bereits im August 1855 war bereits die Idee zur Gründung einer kleinen indigenen Einheit aus 25 Rifberbern aufgekommen und sogar von Madrid abgesegnet worden. Die Ausführung dieser Pläne erfolgte jedoch erst 1859. Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 12. August 1855, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

6 Vgl. ebd.

7 »[…] es menester tener en cuenta que la índole de los individuos de las Kavilas [sic], no se comprende tan facilmente como se cree; porque es gente suspicaz, muy apegada á sus habitos religiosos y enemigos irreconciliables de los que no siguen su creencia. […] Ponerles un Gefe Cristiano, no sé hasta qué punto habia entre ellos quien se ofrezca á alistarse en nuestro servicio. […] se necesita exijirles [sic] grandes pruebas de fidelidad teniendo en cuenta que para ellos no es falta grave volver la espada á la causa de los Cristianos cuando yá [sic] no esta en armonía con sus intereses«. Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 12. August 1855, AGMM 730, Leg. 6, Carp. 43.

8 Zur Konstruktion des – überwiegend negativ konnotierten – *moro*-Bildes in Spanien: Martín Corrales, La imagen del maghrebí en España. Einen fundierten Überblick über die europäische Konstruktion des Islam als »Antithese Europas« vom 15. bis zum 20. Jahrhundert liefert Felix Konrad, Von der »Türkengefahr« zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de> (11.07.2024).

Die hier kurz angerissenen unterschiedlichen spanischen Wahrnehmungen der *Tiradores* – zwischen großer Nützlichkeit einerseits und akuter Bedrohung andererseits – sind zwei Extreme der ambivalenten Beziehung zum muslimischen Nachbarn an der Grenze und lassen entsprechend ambivalente Praktiken erahnen. Anhand der Gruppe der *Tiradores* wird im folgenden Kapitel untersucht, welche Folgen eine Eingliederung muslimischer Truppen ins spanische Militär sowie deren Ansiedelung innerhalb der Enklaven hatten. Zum einen wird danach gefragt, welche Diskurse die Etablierung einer solchen Einheit begleiteten und ob Religion dabei eine Rolle spielte. Anhand von Praktiken der Inklusion sowie der Exklusion wird darüber hinaus untersucht, wie sich das Zusammenleben konkret gestaltete: Wurden kulturelle und religiöse Traditionen toleriert oder, im Gegenteil, unterdrückt? Waren die *Tiradores* von ihrer (christlichen) Umwelt abgeriegelt oder wurden sie vielmehr zu einem selbstverständlichen Teil der Bevölkerung in den Enklaven?

Das Kapitel ist in drei Teile untergliedert: Zunächst wird auf den historischen Hintergrund der Gründung eingegangen. Dabei werden Vorgängerorganisationen kurz vorgestellt und Parallelen sowie Unterschiede dazu aufgezeigt, indem auf die (persönlichen) Hintergründe und Organisation der *Sección Moros Tiradores del Rif* näher eingegangen wird. Anschließend stehen die rechtlichen und kulturellen Bedingungen, denen die *Tiradores* unterworfen waren, sowie deren praktische Umsetzung im Mittelpunkt, um abschließend die spanische Politik im Hinblick auf den Verbleib und das weitere Schicksal der *Tiradores* zu beleuchten.

5.2 Historische Vorbilder, Organisation und persönliche Hintergründe der »Sección Moros Tiradores del Rif«

Bei der Organisation der *Sección Moros Tiradores del Rif* folgte man unter anderem dem französischen Vorbild in Algerien. Bereits kurz nach der Eroberung Algiers im Jahr 1830 hatten die Franzosen damit begonnen, Einheimische für den Militärdienst zu rekrutieren. Neben den sogenannten *Spahis*, die als Reitertrupp eine Einheit der französischen Kavallerie bildeten[9], wurden die nach ihrem Herkunftsstamm benannten *Zouaves* gegründet, eine Eliteeinheit der französischen Infanterie in Afrika, die sich unter anderem am Kampf gegen Abd el-Kader beteiligte[10]. Im Zuge der Rekrutierung weiterer Freiwilliger bildeten die Franzosen die sogenannten *Tirailleurs* als Teil der *Zouaves* aus, die entsprechend ebenfalls zur Infanterie gehörten und in den französischen Kolonialgebieten in Algerien,

9 Vgl. auch den Eintrag *spahis* in: Liauzu, Dictionnaire, S. 587f.

10 Zu den Zouaves vgl. Anthony Clayton, France, Soldiers and Africa, London 1988, S. 199–211.

Tunesien, Marokko sowie im Senegal eingesetzt wurden[11]. Bereits die äquivalente Bezeichnung der entsprechenden spanischen Einheit in Marokko (*Tiradores*) und deren Eingliederung in die spanische Infanterie lässt auf eine Orientierung am französischen Vorbild schließen.

Spätestens seit 1830 befürchtete man in Spanien, durch französische Aktivitäten an der nordafrikanischen Mittelmeerküste in kolonialpolitischer Hinsicht immer mehr ins Hintertreffen zu geraten. Die Gründung einer eigenen Militäreinheit aus Einheimischen ist auch mit dieser Sorge und dem Wunsch zu erklären, mit den Franzosen Schritt zu halten. So forderte der Gouverneur von Melilla beispielsweise, den Sold der *Tiradores* so zu erhöhen, dass er mindestens die Höhe des französischen Äquivalents erreiche[12]. Durch diesen finanziellen Anreiz sollten einerseits die anfänglichen Rekrutierungsprobleme behoben werden, andererseits wollte man mit der französischen Konkurrenz zumindest mithalten.

Nicht allein Frankreich lieferte jedoch ein Vorbild für die Gründung der *Tiradores* und die damit zusammenhängenden Überlegungen bezüglich Sold und Regelwerk, sondern man berief sich dabei explizit auch auf Erfahrungen aus der eigenen (Kolonial-)Geschichte, insbesondere mit indigenen Truppenverbänden aus Oran, die bis ins 16. Jahrhundert zurückreichten[13].

5.2.1 Vorgänger und Vorbilder – Die *Moros Mogataces* aus Oran

Bereits kurz nach der Eroberung Orans durch die Spanier im Zuge der *Reconquista* im 16. Jahrhundert waren erste Anwerbungen Einheimischer aus dem unmittelbaren Umland erfolgt, die sich durch ihre kooperative Haltung gegenüber den spanischen Besatzern ausgezeichnet hatten[14]. Aus der Gruppe dieser Freiwilligen

---

11 Vgl. María Rosa de Madariaga Álvarez-Prida, Moroccan Soldiers in the Spanish Civil War, in: Eric Storm/Ali Al Tuma (Hg.), Colonial Soldiers in Europe, 1914–1945. »Aliens in Uniform« in Wartime Societies, New York, NY/London 2016, S. 161–181, hier S. 162. Zu den *tirailleurs sénégalais* vgl. den entsprechenden Eintrag in: Liauzu, Dictionnaire, S. 601.

12 Vgl. ein Schreiben Manuel Bucetas an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 19. Juni 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

13 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 91f. sowie Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 153. Auch in den lateinamerikanischen Kolonien hatte es Anwerbungen Einheimischer gegeben, die in der Folge für die Spanier kämpften. Die Historikerin María Rosa de Madariaga hält Parallelen zu den Truppenverbänden in Afrika allerdings für eher unwahrscheinlich. Vgl. Madariaga Álvarez-Prida, Moroccan Soldiers in the Spanish Civil War, S. 161.

14 Diese Einheit ist bisher, abgesehen von einigen wenigen überwiegend im militärischen und/oder kolonialen Umfeld entstandenen militärhistorischen Arbeiten, kaum erforscht. Zu diesen Arbeiten zählen u. a. Arques/Gibert, Los Mogataces sowie, neueren Datums, Mesa Gutiérrez, De los Mogataces a la Milicia Voluntaria de Ceuta.

entstanden die so genannten *Moros Mogataces*, eine Reitereinheit, deren Nachkommen noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein in spanischen Diensten standen und, über ihre beruflichen Verbindungen hinaus, auch private Kontakte zu Spaniern unterhielten[15]. Der spanische Begriff *El Mogataz* geht auf den arabischen Ausdruck المقطس, *al-mughatas* für »der Getaufte« zurück, den die Bewohner der Gegend um Oran für ihre ehemaligen Landsleute und Mitglieder der Einheit verwendet hatten[16]. Diese negativ konnotierte Fremdbezeichnung wurde auf spanischer Seite als offizielle Bezeichnung der Einheit übernommen, obwohl die Bezeichneten mit ihrem militärisch-politischen Übertritt *nicht* ihre Religion wechselten[17]. Im Gegenteil behielten die *Mogataces* ihren muslimischen Glauben bei, wenn sie sich in spanische Dienste begaben. Dass dies von spanischer Seite aus toleriert wurde, insbesondere zu einer Zeit, da Muslime und Morisken von der Iberischen Halbinsel verbannt wurden und sich unter den »Katholischen Königen« der Katholizismus als ausschließliche Religion Spaniens sowie das Ideal einer spanisch-katholischen »Blutsreinheit« mehr und mehr etablierten, ist mindestens verwunderlich, zeugt aber zugleich von einer pragmatischen Toleranz an der Grenze, wenn diese unter den situativen Gegebenheiten nützlich erschien[18].

Auch die Tatsache, dass sich die *Mogataces* nach der Aufgabe Orans durch die Spanier im Jahre 1791 geschlossen in Ceuta niederließen, obgleich eine dauerhafte Ansiedelung von Muslimen auf spanischem Territorium eigentlich rechtlich nicht zulässig war, überrascht. Angesichts des militärischen Nutzens der *Mogataces* und der mit ihrem Dienst verbundenen Bindung an Spanien dominierte hier wiederum ein gewisser Pragmatismus im Umgang mit religiöser Zugehörigkeit. Dieser Pragmatismus lässt sich zum einen mit der geographischen Randlage der Enklaven erklären, da hier ein potentiell »schlechter« Einfluss der »Ungläubigen« schon allein räumlich deutlich begrenzt war. Darüber hinaus profitierte man in der Enklave von den Sprachkenntnissen der *Mogataces*, mit deren Anwesenheit sich der permanente Mangel an fähigen Arabischübersetzern ausgleichen ließ. Die Kinder der *Mogataces* besuchten die spanische (katholische!) Schule in Ceuta und verfügten dadurch über umfassende Spanischkenntnisse[19]. Aufgrund dessen waren sie als Übersetzer von großem Nutzen, insbesondere als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das

15 Vgl. hierzu beispielhaft Kap. 5.4.

16 Arques/Gibert liefern eine etwas wirre etymologische Herleitung des arabischen Begriffs. Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 13, Fußnote 1. An dieser Stelle geht mein Dank an Dr. Carl Ehrig-Eggert für die Erläuterung der linguistischen Feinheiten.

17 Vgl. auch Madariaga Álvarez-Prida, Moroccan Soldiers in the Spanish Civil War, S. 161, Fußnote 1.

18 Ein ähnliches Vorgehen weist Abel Albet-Mas für die Rekrutierungen von Marokkanern unter Francisco Franco nach. Obgleich vgl. Albet-Mas, Three Gods, Two Shores, One Space.

19 Siehe die Aussage von José Barragán, Vikar in Ceuta, 12. November 1852; AD[C] 619.

spanische Interesse an einer Intervention in Marokko zunahm. Mehrere ehemalige *Mogataces* sowie deren Söhne standen denn auch im ausgehenden 19. Jahrhundert noch als Übersetzer in spanischen Diensten[20]. Unter ihnen befand sich Hamet Ben-Kadar, ehemaliger Unteroffizier der *Mogataces*, der dem spanischen General Antonio Ros de Olano während des »Tétouan-Krieges« als Übersetzer diente: »Geboren unter uns und aufgewachsen unter seinesgleichen, sind ihm die spanische Sprache und das Umgangsarabisch gleichermaßen vertraut […]«, schrieb Ros de Olano lobend über seinen muslimischen Vertrauten[21].

Die *Mogataces* und ihre Nachfahren in Ceuta besaßen einen eigenen Imam und durften ihre Religion, zumindest in ihrem Viertel, weitgehend frei ausüben[22]. Damit waren sie meines Wissens die ersten Muslime, die sich seit den Ausweisungen im 16. Jahrhundert erneut dauerhaft auf spanischem Territorium niederließen und dabei ihre Religion im Wissen der übrigen (katholischen) Bevölkerung vor Ort ausübten – auch wenn diese Religionsausübung sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das separate Wohnviertel zu beschränken hatte. Im Gegensatz zu Melilla verfügte Ceuta also bereits seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert über eine gewisse Erfahrung mit der Ansiedelung muslimischer Bürger – eine Erfahrung, die, wie zu sehen sein wird, auch für die Zukunft der *Tiradores* von Bedeutung war. Das muslimische Viertel in Ceuta selbst wurde insbesondere im Zuge des »Tétouan-Krieges« für zahlreiche Berichterstatter zum Ort exotischer Anziehungskraft, den es genau zu inspizieren galt, um den Lesern in der Heimat ein möglichst detailliertes Bild dieses in Spanien weitgehend unbekannten Phänomens zu geben[23].

Nachdem die Einheit der *Mogataces* mehrere Male aufgelöst und dann wieder reaktiviert worden war, wurde 1817 schließlich beschlossen, dass keine neuen Rekrutierungen oder Meldungen mehr zulässig sein sollten und die Einheit sukzessive aufgelöst werden sollte[24]. Die *Mogataces* verblieben jedoch mitsamt ihren Familien weiterhin in Ceuta[25] und verrichteten dort Aufgaben als Informanten und

---

20 So zum Beispiel Chirali Ben Cadur Almanzor, Sohn eines ehemaligen Oberst der *Mogataces*, der nach der vorläufigen Auflösung der Einheit offizieller Übersetzer in Ceuta wurde. Vgl. La Iberia, 25. Oktober 1860 sowie ein Schreiben aus Ceuta vom 30. September 1864, AGA 15(17), Sección de África, Marruecos, 81/131.

21 »Nacido entre nosotros y criado entre los suyos, el idioma español y el árabe vulgar, le son igualmente familiares […]«. Ros de Olano, Leyendas de Africa, S. 8.

22 »En un barrio especial de Ceuta, cuya historia es demasiado conocida de todos, habitan algunos moros que practican fielmente sus ritos bajo la direccion de un iman [sic]«. El Clamor Público, 15. Dezember 1859.

23 So zum Beispiel in: El Clamor Público, 15. Dezember 1859, La Esperanza, 24. Oktober 1860 oder La Iberia, 25. Oktober 1860.

24 Vgl. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 149.

25 Siehe hierzu u. a. das Einwohnerverzeichnis von Ceuta (1850), in welchem insgesamt 28 Einwohner des *Barrio Moro* aufgelistet werden, davon allerdings namentlich nur die Familienoberhäupter,

Übersetzer[26]. Zuvor hatten sie sich in ihrem vorerst letzten militärischen Einsatz am Kampf gegen die französischen Besatzer in Spanien (1808–1814) beteiligt[27] – ein durchaus pikantes und bisher weitgehend unbekanntes Detail des nicht nur als »Unabhängigkeitskrieg«, sondern auch als »Heiliger Krieg« des katholischen Spaniens gegen das atheistische Frankreich aufgeladenen Kampfes[28].

Wenngleich sowohl von geographisch wie sozial anderer Herkunft[29], wurden die *Tiradores* von den spanischen Zeitgenossen ganz selbstverständlich in Verbindung mit den *Mogataces* gebracht, wodurch eine historische Kontinuität zwischen beiden Gruppen suggeriert wurde, die in erster Linie auf deren gemeinsamer religiöser Zugehörigkeit und ihrem militärischen Einsatz für Spanien basierte. Die *Mogataces* waren jedoch tatsächlich nicht ganz unbedeutend für die Geschichte der *Tiradores*. So verfügten sie aufgrund ihrer Sozialisation in der spanischen Enklave, die, wie bereits bemerkt, auch den Besuch der dortigen Schule beinhaltete, neben ihren Arabischkenntnissen auch über umfassende Spanischkenntnisse in Wort und Schrift[30] und waren aus diesem Grund als Übersetzer bei den Rekrutierungen sowie der Organisation der *Tiradores* von Nutzen[31]. Darüber hinaus ergaben sich zudem unmittelbare Arbeits- und Privatkontakte zwischen beiden Gruppen, bedingt durch den gemeinsamen Dienst einerseits, insbesondere im Umfeld des »Tétouan-Krieges« (1859/60), sowie durch das gemeinsame Leben im separaten Wohnviertel in Ceuta andererseits, nachdem die *Tiradores* von Melilla nach Ceuta überstellt worden waren. Die zunehmenden privaten wie beruflichen

---

Männer ebenso wie verwitwete Frauen. Censo del Padrón de habitantes de 1850, Distrito 1 y 2, Archivo General de Ceuta 2.81.1, Exp. 75000. Vgl. auch die Eintragungen im Einwohnerregister Ceutas aus dem Jahr 1875: Censo del padrón de habitantes militar (1875), Distrito 2, Archivo General de Ceuta 2.81.1, Exp. 75050.

26 Mesa Gutiérrez, De los mogataces, S. 149.

27 Vgl. u. a. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 84f. sowie El Heraldo, 15. Juni 1854.

28 Vgl. Álvarez Junco, Mater dolorosa, S. 344 sowie ders., El nacionalismo español como mito movilizador, S. 38.

29 Während die *Tiradores* vor allem aus der armen Landbevölkerung und einer eher niedrigen Bildungsschicht stammten, waren die *Mogataces* gebildet und verfügten über solide finanzielle Mittel, was sich u. a. daran bemerkbar machte, dass sie ihre eigenen Pferde mitbrachten und der spanischen Kavallerie zugeordnet worden waren. Die Familie der Almanzors verwies darüber hinaus immer wieder auf ihre vermeintlich adelige und spanische Abstammung. Ob dies tatsächlich der Wahrheit entspricht, ist zweifelhaft, doch wurde diese Behauptung in den spanischen Zeitungen teilweise mit Begeisterung aufgegriffen, um das edle Gemüt der Familie Almanzor und deren, auch historische, Verbundenheit mit Spanien hervorzuheben. Vgl. z. B. La España, 12. September 1849, La Esperanza, 17. Oktober 1849 oder La Nacion, 17. Oktober 1849.

30 Siehe die Aussage von José Barragán, Vikar in Ceuta: »[Feytona Almanzor] […] como otros Moritas y Moritos solía concurrir a las Escuelas de instruccion primaria de los Cristianos, y allí aprendian a leer y escrivir […]«. Ceuta, 12. November 1852; AD[C] 619.

31 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 92.

Verbindungen zwischen beiden Gruppen manifestierten sich zum einen darin, dass sie sich zum Beispiel gegenseitig als Zeugen in Rechtsangelegenheiten hinzuzogen[32], aber auch darin, dass die Angehörigen beider Einheiten schließlich Ende der 1860er-Jahre zusammengelegt wurden[33]. Die ehemaligen *Mogataces* sollten dabei Führungspositionen übernehmen, während die ehemaligen *Tiradores* die einfachen Soldaten stellten[34], was dem unterschiedlichen sozialen Hintergrund der beiden Gruppen, aber auch der längeren Bindung der *Mogataces* an Spanien und einer damit unterstellten größeren Loyalität geschuldet war.

Im Folgenden werden immer wieder (Rück-)Bezüge auf die *Mogataces* notwendig sein, um zum einen Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen den beiden muslimischen Militäreinheiten sowie deren Vernetzungen aufzuzeigen und zum anderen auf einzelne Personen dieser Gruppe näher einzugehen, deren Lebenswege interessante Details bezüglich der muslimischen Migration nach Spanien zutage fördern können[35].

5.2.2 Gründung(en) und Einsatzgebiete der *Tiradores*

Nachdem am 8. Juni 1859 der königliche Erlass zur Gründung einer indigenen Militäreinheit in Melilla ergangen war[36], legte Manuel Buceta wenige Monate später ein provisorisches Regelwerk vor, auf dessen Grundlage man die indigenen Einheiten und deren Nutzen zunächst erproben wollte[37]. Bei der Erstellung des Regelwerks hatte der Gouverneur weitreichende Handlungsfreiheit, schließlich, so der Oberbefehlshaber in Granada, könne dieser aufgrund seines direkten Kontakts zu den Rifberbern deren Bedürfnisse am besten einschätzen und die Bestimmungen entsprechend formulieren[38]. Zwar sollte die Einheit formal der spanischen Infanterie zugeordnet werden, doch sah man es offensichtlich als notwendig an, spezifische Regelungen, auch bezüglich ihres kulturellen Hintergrunds, zu treffen.

---

32 So zum Beispiel, um Ismael Ben Boaza Almanzor als legitimen Sohn von Boaza Almanzor, eines ehemaligen *Mogataz'*, ins (zivile!) Geburtenregister der Stadt Ceuta einschreiben zu lassen. Ceuta, 12. November 1876, AGA (15)77, Asuntos de Marruecos, 81/11041, Expedientes judiciales, 1865, 262.

33 Vgl. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 161f.

34 Vgl. ein Schreiben des Kriegsministeriums, in welchem die perspektivische Auflösung der Einheit angeordnet und dabei auf deren Zusammensetzung Bezug genommen wird. Madrid, 16. Oktober 1877, AGMM, R-155, Leg. 8, Carp. 13. Vgl. auch Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 163f.

35 Vgl. hierzu auch die Informationen zu Feytona Benonzar Almanzor in Kap. 4.3.3.

36 Vgl. ein Schreiben des Oberbefehlshabers in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 14. Juni 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

37 Vgl. Aussage von Manuel Buceta an den Oberbefehlshaber in Granada, September 1859 [?], ebd.

38 Schreiben des Oberbefehlshabers in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 11. September 1859, ebd.

Ursprünglich sollte die Einheit aus zwei Kompanien, also insgesamt 200 Personen, bestehen[39], allerdings befand man, vermutlich aufgrund der anfangs noch sehr geringen Zahl an Interessenten, dass zunächst nur eine Sektion, bestehend aus 30 Mann, gebildet werden sollte, die den Namen *Sección Tiradores del Rif* tragen sollte[40]. Deren Mitglieder unterstanden unmittelbar dem Gouverneur selbst sowie dem Oberbefehlshaber in Granada[41]. In Führungspositionen (*cabo*[42], *sargento*[43]) sollten nur diejenigen aufrücken können, die zum einen über ausreichend Spanischkenntnisse verfügten[44] und sich zum anderen durch langjährigen Dienst sowie durch »gute Führung, Intelligenz und Mut« ausgezeichnet hatten[45]. Bereits 1855 hatte der spanische Oberbefehlshaber in Granada die Bedingung geäußert, für eine potentielle indigene Einheit einen spanischen Vorgesetzten zu bestimmen, der sich bereits durch einen hohen Grad an Disziplin und Loyalität ausgezeichnet habe, um mit dieser Maßnahme jeglichem Verrat seitens der *moros* vorzubeugen[46]. Die Aufgabe dieses Vorgesetzten müsse es sein, »den besonderen Charakter jedes einzelnen seiner Untergebenen zu studieren und sie so gut wie möglich auszubilden, damit Stück für Stück der den Rifbewohnern eigene harte und wilde Charakter verschwindet«[47]. Nur durch strikte spanische Führung, so suggeriert es diese Anweisung, würden sich die »Barbaren« zu zivilisierten Personen formen lassen. Zu Beginn waren die Führungspersonen tatsächlich ausschließlich Spanier, bis später jedoch auch einige der *Tiradores* selbst in den Rang eines *cabo*[48] aufstiegen, wie zum Beispiel Jamete Ben Amar vom Stamm der Frajana[49].

39 Vgl. Proyecto de reglamento para las compañias de moros del Rif, o. D., vermutlich September 1859, ebd.

40 Artikel 1 und 3 der »Bases que deben servir en la redacción del reglamento provisional para la organización de la sección de moros«, 15. Oktober 1859, ebd.

41 Artikel 2 der »Bases que deben servir en la redacción del reglamento provisional para la organización de la sección de moros«, 15. Oktober 1859, ebd.

42 Zuständig für zehn Freiwillige.

43 Zuständig für 20 Freiwillige. Vgl. Cap. 1, Artikel 5 des »Proyecto de reglamento para las compañias moros del Rif«, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

44 Artikel 8 des »Proyecto de reglamento para las compañias moros del Rif«, ebd.

45 »De los moros de la comp:[s] se elegirán los individuos que reunan las condiciones de mayor antiguedad de servicio en ella, buena conducta, inteligencia y valor […]«. Artikel 7 des »Proyecto de reglamento para las compañias moros del Rif«, ebd.

46 Ebd.

47 »El Gefe que se encarge del mando necesita estudiar el caracter particular de cada uno de sus subordinados, é instruirlos en lo posible para que vaya desapareciendo poco á poco el caracter duro y agreste peculiar de los Rifenos […]«. Granada, 12. August 1855, ebd.

48 Cabo im militärischen Sinne entsprach in etwa dem Rang eines Gefreiten.

49 Zu dieser Person vgl. u. a. ein Schreiben aus dem Generalkapitanat in Granada, 30. Dezember 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/0025.

Die Anwerber wurden zunächst mittels des Arabischübersetzers der Stadt über ihre Rechte und Pflichten unterrichtet, da sie mit Beginn ihres Dienstes nicht nur dem spanischen Militärrecht unterstanden[50], sondern auch, als spanische Schutzbefohlene (*Protegidos*[51]), explizit dem (Rechts-)Schutz des spanischen Staates. In diesem Zusammenhang wurde den Anwerbern der Treueeid auf die spanische Königin entsprechend der »den Mohammedanern eigenen Formeln« abgenommen[52], hier fand also die in den Enklaven gängige muslimische (»den Mohammedanern eigene«) Schwurformel Anwendung, die eine Anrufung Allahs, Mohammeds und des Korans beinhaltete[53]. Die Militäranwärter mussten schwören, in Zukunft den Befehlen der staatlichen Autoritäten und ihrer Repräsentanten, also vor allem des Gouverneurs, Folge zu leisten und ihre Aufgaben und Pflichten als »spanische Untertanen« gewissenhaft zu erfüllen[54]. Die *Tiradores* wurden mit ihrem Schwur also nicht nur zu Soldaten der spanischen Infanterie, sondern außerdem explizit zu Untertanen der spanischen Königin und unterstanden damit spanischem Recht, ungeachtet ihrer religiösen Zugehörigkeit. Dieses Detail barg, wie noch zu sehen sein wird, ein gewisses Konfliktpotential, waren doch die *Tiradores* damit explizit dem rechtlichen Zugriff der marokkanischen Autoritäten entzogen, sodass die Meldung zum spanischen Militärdienst auch zur Rechtsflucht genutzt werden konnte.

---

50 Artikel 6 der »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros mandada crear por Real orden de 8 de Julio de 1859«, Melilla, 19. Oktober 1859, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

51 Der Begriff *Protégé* oder span. *Protegido* taucht in den Dokumenten eher selten auf, da eine solche rechtliche Sonderposition marokkanischer Bürger in europäischen Diensten erst im Entstehen begriffen war und entsprechend offenbar noch keine eindeutige Definition dieser Personengruppe existierte. Erst mit der Madrider Konferenz im Jahr 1880 wurden zwischen Vertretern der europäischen Staaten und Marokko explizit Vorgaben bezüglich des Protégé-Systems in Marokko vereinbart. Vgl. zum Protégé-System in Marokko: Kenbib, Les protégés sowie, äteren Datums, Hugo C.M. Wendel, The Protégé System in Morocco, in: The Journal of Modern History 2 (1930), H. 1, S. 48–60.

52 »En el acto de alistamiento, usando las formulas propias de los Mahometanos, despues de habersele esplicado por el Interprete del Idioma Arabe las obligaciones que contraen y que en caso de diligencia serán juzgados con arreglo á las leyes Militares Españolas, prestan juramento de fidelidad á S.M. la Reyna (q.D.g.) prometiendo obedecer fielmente á sus gefes y autoridades y cumplir con ecsactitud sus deberes como subditos Españoles«. Artikel 6 der »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros mandada crear por Real orden de 8 de Julio de 1859«, Melilla, 19. Oktober 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

53 Eine solche »muslimische« Schwurformel findet sich u. a. auch im Kontext der »Einbürgerung« berberischer Migranten. Vgl. Kap. 4.2.2.

54 Artikel 6 der »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros mandada crear por Real orden de 8 de Julio de 1859«, Melilla, 19. Oktober 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

Spanisches Ziel der Rekrutierungen ab 1859 war es, Männer zwischen 18 und 35 Jahren aus dem direkten Umland um Melilla, Alhucemas und die Islas Chafarinas anzuheuern, um so bei der Erweiterung des spanischen Einflusses in Nordafrika von deren geographischen und kulturellen Kenntnissen sowie von ihren persönlichen Kontakten unmittelbar zu profitieren[55]. Personen aus weiter entfernten Gebieten sollten nur dann angenommen werden, wenn sich aus der unmittelbaren Nachbarregion nicht genügend Freiwillige meldeten, und auch dann nur, wenn die Anwerber zuvor mindestens vier Jahre im Rifgebiet gelebt hatten[56]. Diese Einschränkungen hingen eng mit den Einsatzgebieten zusammen, die man für die zukünftigen *Moros Tiradores del Rif* vorgesehen hatte und die Kenntnisse der geographischen wie sozialen örtlichen Gegebenheiten erforderlich machten. Die Einsatzgebiete umfassten unter anderem die Sicherung des Grenzgebietes und den Erhalt der Grenzmarkierungen, das Hüten des Viehs in den Außenbezirken und das Gewinnen von Informationen über geplante Angriffe seitens der Rifbewohner. Nicht zuletzt sollten sie die Verfolgung von entflohenen Häftlingen und desertierten Soldaten im Grenzgebiet übernehmen[57]. Zwar war ein unmittelbar *militärischer* Einsatz der *Tiradores* theoretisch nicht vorgesehen, jedoch implizierten Verteidigungs- und Schutzmaßnahmen in den Enklaven stets auch mehr oder minder regelmäßige offensive wie defensive militärische Einsätze im Grenzgebiet. Dies bedeutete, dass die *Tiradores* nicht nur bei der Sicherstellung von Waffen, sondern immer wieder auch aktiv an Auseinandersetzungen mit den Rifberbern beteiligt waren, wie zum Beispiel am 27. August 1863, als sich einige Rifberber gewaltsam den spanischen Rodungsarbeiten im Grenzgebiet widersetzten[58]. Aber auch im »Tétouan-Krieg« zeichneten sie sich durch aktive Beteiligung aus. Kurz nach Beginn des Krieges wurden einige Angehörige der *Tiradores* nach Ceuta geschickt, um sich dort den ehemaligen *Mogataces* anzuschließen und als Experten des Kampfgebietes zu dienen[59] (siehe Abbildung 8). Sie betätigten sich als Übersetzer, Führer und Nachrichtenübermittler, nahmen aber auch am unmittelbaren Kampfgeschehen

---

55 Vgl. Proyecto de reglamento para las compañia de moros del Rif, Melilla, 15. Oktober 1859, ebd.

56 Artikel 4 der »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros mandada crear por Real orden de 8 de Julio de 1859«, Melilla, 19. Oktober 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

57 »Estas compañias tienen por objeto el prestar sus servicios en la plaza de Melilla y en el terreno exterior de ella vigilando el campo y la conservacion de los pilares o postes que marcan sus limites, custodiando los ganados que salgan á pastar, y procurando adquirir las noticias que parecieran ser de interes acerca de los intentos de los moros fronterizos contra la guarnicion y los subditos españoles: tambien se emplearán en perseguir los desertores dentro del terreno propiedad de España«. Proyecto de reglamento para las compañia de moros del Rif, Melilla, 15. Oktober 1859, ebd.

58 Vgl. Kap. 3.2.2 und Kap. 3.2.3.

59 Vgl. Bericht in: La Esperanza. Periódico Monárquico, 22. August 1860.

und im Rahmen dessen zum Beispiel an der Eroberung und Besetzung der Stadt Tétouan teil[60].

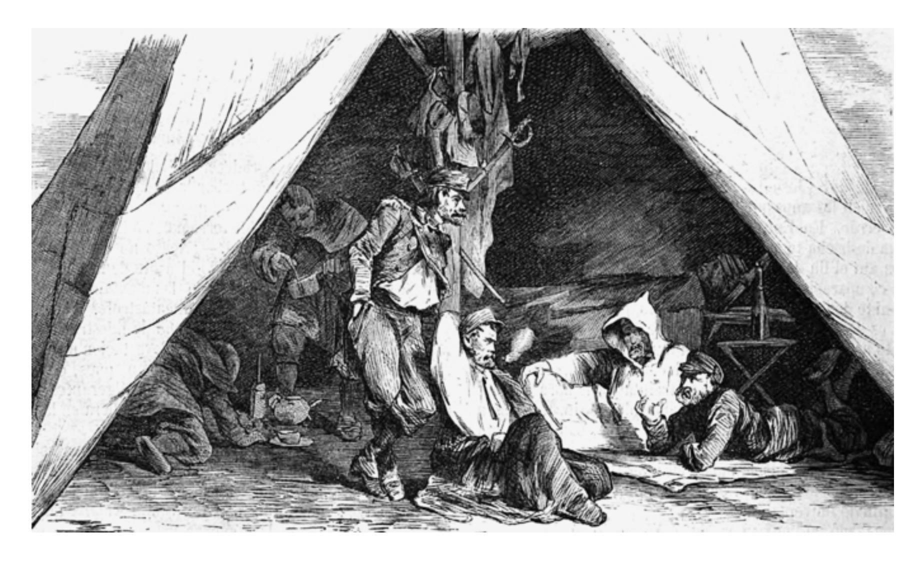


Abbildung 8: Das Innere eines Zeltes von Offizieren, rechts ein indigener Vertrauter.

5.2.3 Motive für die Meldung zum Dienst bei den *Tiradores*

Während die Rekrutierungen 1859 noch recht schleppend verlaufen waren, meldeten sich ab 1862 immer mehr Freiwillige, insbesondere aus den Kreisen derjenigen Rifberber, die aufgrund ihrer Beziehungen zur Enklave nicht nur einen gewissen Vertrauensvorschuss in der spanischen Garnison besaßen, sondern aus demselben Grund auch Repressionen seitens ihrer Herkunftsgemeinschaft ausgesetzt waren[61]. Die Kapitulation des Sultans gegenüber Spanien und die daraus resultierenden Gebietsabtretungen um Melilla nach dem »Tétouan-Krieg« hatten eine solche Zuspitzung der Grenzsituation bedingt, dass Verbote seitens marokkanischer Autoritäten ergingen, die Enklave mit Lebensmitteln und anderen Gütern des täglichen Bedarfs zu versorgen bzw. überhaupt Kontakt mit deren christlichen Bewohnern zu pflegen[62]. Dass sich in diesem Klima der Feindschaft und Abriegelung insbesondere diejenigen Berber, die zuvor regelmäßigen Kontakt zur Enklave unterhalten hatten und möglicherweise sogar vom Handel mit derselben lebten, als Freiwillige zum

60 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 94f. sowie Mesa Gutiérrez, De los Mogataces a la Milicia Voluntaria de Ceuta, S. 152f., 158.

61 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 99.

62 Vgl. hierzu auch Kap. 3.4.1 und 3.4.2.

Dienst im spanischen Militär meldeten, scheint plausibel und wird auch durch, wenngleich nur bruchstückhaft überlieferte, biographische Details einiger Rekruten gestützt. Unter diesen befand sich zum Beispiel Jach[63] Ali Ben Besier [Bachier], der nicht nur als Soldat bei den *Tiradores* diente, sondern seit 1863 aufgrund seiner Spanischkenntnisse, die er durch regelmäßige Kontakte zur spanischen Garnison erlangt hatte, auch wiederholt als Übersetzer in Rechtsangelegenheiten zwischen dem Gouverneur und Berbern aus den benachbarten Stämmen fungierte[64]. Als die Einheit im Jahr 1864 erneut aufgelöst und deren Angehörige nach Ceuta überstellt wurden, ersetzte Ali Ben Besier zwei dortige Übersetzer aus den Reihen der ehemaligen *Mogataces*, deren Unzuverlässigkeit der Gouverneur der Enklave kritisiert hatte[65].

Unter denjenigen, die sich ab 1862 für den Dienst bei den *Tiradores* meldeten, befand sich auch ein gewisser Mojando Candor Ali, der als Händler und Informant bereits seit mehreren Jahren Beziehungen zur Enklave pflegte und u. a. auch mit Häftlingen aus dem *Presidio* in Kontakt stand[66]. In der Garnison kannte man ihn vor allem unter seinem Spitznamen »*Pata Gorda (del dedo cortado)*«[67]. Grund für seine Meldung für die *Tiradores* waren jedoch wohl nicht allein seine bereits zuvor bestehenden Kontakte zur spanischen Garnison und eine etwaige, daraus resultierende persönliche Gefährdung im Rifgebiet. Er besaß darüber hinaus Land auf seit den Grenzneubestimmungen im Juni 1862 spanischem Gebiet, für welches er im Juli 1864 Wiedergutmachung vom marokkanischen Staat gefordert hatte, die dieser den Rifberbern noch im November 1863 in Aussicht gestellt hatte[68].

---

63 Der Ehrentitel *Hāddsch* (span. *Jach*) wird in muslimischen Gesellschaften von Männern verwendet, die die Pilgerfahrt nach Mekka unternommen haben. Im Falle der Berberstämme Marokkos waren diese Personen eher die Minderheit, aufgrund der Kosten, die mit einer solchen Pilgerreise verbunden waren. Umso höher war das Ansehen, das einem *Hāddsch* seitens seiner Glaubensgenossen entgegengebracht wurde. Vgl. hierzu auch Hart, The Aith Waryaghar, S. 178–181.

64 Vgl. u. a. entsprechende Dokumente aus Melilla, z. B. vom 10. März 1863, als eine Gruppe Berber die spanische Staatsbürgerschaft erhielt. AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

65 Schreiben aus Ceuta, 30. September 1864, ebd. Seine Stellung musste Ali Ben Besier jedoch bald schon wieder aufgeben, als einer der beiden vorherigen Übersetzer, Jamet Bencadar Almanzor, erneut mit dem Posten betraut wurde. Vgl. Ramon Gomez an den Ministro residente de España en Tanger, Ceuta, 23. August 1865, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

66 Vgl. seine Zeugenaussage im Fall der Flucht von Juan Hidalgo Negrete im Jahr 1854. ACHM MEL-8, Caja 28, Dok. 230.

67 Offenbar waren Bein und Fußzehe auffällig geformt, was ihm zu diesem Spitznamen verholfen hatte. Die wortgetreue Übersetzung wäre »dickes Bein mit dem abgetrennten Zeh«.

68 Vgl. ein Schreiben von Bartolomé de Benavida y Campurano an den spanischen Gesandten in Tanger, Melilla, 21. Juli 1864, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/225, Exp. 1. Zur Zusicherung von Entschädigungszahlungen seitens des marokkanischen Sultans an die Berber im Grenzgebiet um Melilla vgl. Artikel 2 des spanisch-marokkanischen Abkommens vom 14. November 1863, in: las Cagigas, Tratados y convenios, S. 69f., hier S. 69.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Mit hoher Wahrscheinlichkeit hatte also auch der durch die Grenzverschiebungen drohende Landverlust Einfluss auf seine Entscheidung zur Meldung für den spanischen Militärdienst gehabt. Ganz ähnlich verhielt es sich im Fall von Jamete Ben Amar aus dem Stamm der Frajana, einem Stamm, dessen Siedlungen sich in unmittelbarer Nachbarschaft zur Enklave befanden und dessen Angehörige daher, wie bereits beschrieben, überproportional stark von den Grenzverschiebungen betroffen waren. Auch jener Jamete Ben Amar trat den Dienst bei den *Tiradores* an und erreichte in deren Reihen sogar den Rang eines Unteroffiziers[69]. Nach der Auflösung der Einheit versuchte allerdings auch er, nachträglich eine Entschädigung für sein Grundstück im Grenzgebiet zu erhalten, um seine Existenz zu sichern[70].

An diesen Beispielen zeigt sich, dass neben persönlichen oder sozialen auch wirtschaftliche Faktoren für die Meldung der Rifberber zum spanischen Dienst ausschlaggebend gewesen waren, schließlich bedeutete der Landverlust immer auch den Verlust der Existenzgrundlage, der sich mit einem Eintritt in die Reihen der *Tiradores* – zumindest vorläufig – abwenden ließ.

Neben wirtschaftlichen und persönlichen Faktoren konnten letztlich auch familiäre und andere soziale Verbindungen eine Meldung für den Dienst im spanischen Militär begünstigen, wenn zum Beispiel bereits aufgenommene *Tiradores* im Kreise ihrer Familie und Bekannten neue Mitglieder gewannen[71]. So suchte beispielsweise Mohando Bajamet, bereits Soldat bei den *Tiradores*, im Dezember 1863 das Rifgebiet auf, um dort einen weiteren Mann für den spanischen Militärdienst zu gewinnen, der wenig später zusammen mit seiner Frau und seinen drei Kindern nach Melilla gebracht wurde[72]. Bei seiner Ankunft auf den Islas Chafarinas berichtete der neue Rekrut dem dortigen Gouverneur, den Berberstämmen sei seitens Mulai al-Abbas’ sowie der lokalen Autoritäten jeglicher Kontakt mit den Christen in den Enklaven untersagt worden[73]. Ob dieses Verbot möglicherweise seine Entscheidung für die Meldung zum Militärdienst bei den *Tiradores* mit beeinflusst hatte, bleibt unklar, ist jedoch durchaus wahrscheinlich.

---

69 Vgl. verschiedene Schreiben aus Granada und Melilla, Dezember 1867 – Mai 1868, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/0025.

70 Vgl. ebd.

71 Die familiäre Einbindung der männlichen Nachkommen lag natürlich nahe und war auch schon bei den *Mogataces* gängige Praxis.

72 Vgl. den Fall eines Berbers wohnhaft bei den Islas Chafarinas, der sich, auf Initiative Mohando Bajamets, eines bereits aufgenommenen *Tiradors*, als Freiwilliger meldete, woraufhin er mit seiner Frau und seinen drei Söhnen nach Melilla kam. Islas Chafarinas, 26. Dezember 1863, AGA 15(17), Sección de África, Marruecos, 81/00130. Die Aufnahme von Familienangehörigen wurde explizit im *Reglamento* befürwortet, da durch die familiäre Bindung eine größere Zuverlässigkeit und Loyalität gegenüber Spanien anzunehmen war. Vgl. Artikel 4 des »Proyecto de reglamento […]«, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

73 Vgl. ebd.

Weitere Gründe für den Grenzübertritt und die Meldung für den Dienst bei den *Tiradores* konnten Streitigkeiten mit Stammesangehörigen oder sogar die rechtliche Verfolgung aufgrund verschleppter Schulden oder schlimmerer Vergehen sein. Denn schließlich unterstanden die *Tiradores* mit ihrer Aufnahme im spanischen Militär ausschließlich spanischem Militärrecht[74]. Die Meldung zum Dienst unter spanischer Flagge konnte also für einige auch bedeuten, sich unter den (Rechts-)Schutz des spanischen Staates zu begeben[75] und zum Beispiel einer Strafverfolgung in Marokko zu entgehen, wie das folgende Unterkapitel zeigen wird.

5.3 Rechtliche und kulturelle Bedingungen der Inklusion und Exklusion

5.3.1 *Protegidos* und *súbditos españoles* – Die rechtliche Stellung der *Tiradores*

Im Juli 1867 forderte eine Gruppe Rifberber vom Gouverneur in Melilla die Auslieferung eines Mitglieds der *Tiradores*, der aus Ceuta gekommen war, um seine Familie nachzuholen. Zwar konnten die Ankläger glaubhaft machen, dass der Angeklagte ihnen Geld schuldete, doch der Gouverneur Salcedo verweigerte die Auslieferung mit der Begründung, dass der Betroffene offizieller Untertan der spanischen Königin sei und in deren Diensten stünde. Um rechtliche Schritte gegen ihn einzuleiten, müssten sich die Kläger an den spanischen Vertreter in Tanger wenden, wie dies die bilateralen Verträge zwischen Spanien und Marokko vorsähen[76].

Mit der genauen Regelung rechtlicher Zuständigkeiten hatte man im spanisch-marokkanischen Handelsvertrag von 1861 auf die zunehmenden Fälle »gemischter« Konflikte zwischen marokkanischen und spanischen Untertanen regiert[77]. Wurde also beispielsweise ein spanischer Untertan von einem marokkanischen Untertanen angeklagt, eine Straftat begangen zu haben, so musste der Fall vor den spanischen Konsul, Vizekonsul oder einen anderen Vertreter der spanischen Regierung in Marokko gebracht werden, dem letztlich die richterliche Entscheidungsgewalt ob-

74 Artikel 6 der »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento …«: »[…] en caso de diligencia serán juzgados con arreglo á las leyes Militares Españolas […]«, Melilla, 19. Oktober 1859, ebd.

75 Ähnliche Motive attestiert José Luis de Mesa Gutiérrez auch den *Mogataces* im 16. Jahrhundert. Vgl. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 43.

76 Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 24. Juli 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

77 Artikel 9–16 des Handelsvertrags vom 20. November 1861, in: Las Cagigas, Tratados y convenios, S. 50f.

lag[78]. Als Untertanen der spanischen Königin und Schutzbefohlene des spanischen Staates mussten für die *Tiradores* theoretisch dieselben Rechte gelten wie für alle anderen spanischen Bürger in Marokko, so sah es Artikel 15 des Handelsvertrags vor[79]. Dies erklärt die Weigerung Salcedos, den *Tirador* auszuliefern ebenso wie seinen Hinweis, die Ankläger müssten sich an den spanischen Vertreter in Tanger wenden, wenn sie Einspruch erheben wollten.

Während Salcedo die berberischen Auslieferungsforderungen bezüglich des *Tirador* für so »lächerlich« hielt, als würden die Berber »Unmögliches fordern, wie den Mond oder Ähnliches«[80], hatte er noch am selben Tag der Auslieferung eines anderen Berbers, der sich nach Melilla geflüchtet hatte, ohne zu zögern stattgegeben. Grund für dessen Flucht war, so seine eigene Aussage, dass er trotz der Verbote die Enklave mit Eiern und anderen Lebensmitteln beliefert hatte, und nun die Bestrafung durch die lokalen Autoritäten im Rifgebiet fürchtete[81]. Dass er trotzdem ausgeliefert wurde, während sein ehemaliger Landsmann und spanischer *Tirador* explizit geschützt wurde, demonstriert deutlich deren unterschiedlichen Rechtsstatus.

Durch ihren Status als Untertanen der Königin und spanische Schutzbefohlene waren die *Tiradores* letztlich nicht nur selbst vor einer etwaigen Strafverfolgung in Marokko geschützt, sondern sie konnten auch Ansprüche gegenüber ehemaligen Landsleuten geltend machen und dabei mit der Unterstützung durch spanische Autoritäten rechnen. So beschwerte sich beispielsweise Candor Ben Ali Seide im März 1868 beim spanischen Vertreter in Tanger, ihm sei von den Berbern im Grenzgebiet ein Boot aus seinem Besitz gestohlen und zerstört worden, wofür er Entschädigung verlangte[82]. Ben Ali Seide hatte einige Jahre bei den *Tiradores* gedient, während derer er den Rang eines ersten Unteroffiziers erlangt hatte, bevor er schließlich, nach der Auflösung der Einheit, als Übersetzer nach Alhucemas gekommen war. Doch trotz dieser Dienste sah der spanische Vertreter in Tanger

78 Artikel 11 des Handelsvertrags vom 20. November 1861: »[…] si el autor fuese súbdito marroqui y el reo súbdito español, el caso se someterá solamente al conocimiento y decisión del Cónsul general, Cónsul, Vice-cónsul ó Agente consular de España […]«, in: Ebd., S. 50.

79 Artikel 15 des Handelsvertrags vom 20. November 1861: »Los súbditos o protegidos españoles, tanto cristianos como mahometanos y hebreos, gozarán igualmente de todos los derechos y privilegios concedidos […]«, in: Ebd., S. 51.

80 »A tal ridicula pretencion manifesté al Califa y comisionado no poder acceder á sus deseos por tratarse de un moro que se hallaba al servicio de España añadiendoles que si daban oidos á las exigencias de los moros del campo acabarian por pedir un imposible como que se les diera la luna ú otra cosa por el estilo […]«. Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 24. Juli 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

81 Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 24. Juli 1867, ebd.

82 Candor Ben Ali Seide an Isabel II., Alhucemas, 12. März 1868, AHN, Exteriores, H 1639.

zunächst keine Notwendigkeit zu intervenieren, was Candor Ben Ali Seide dazu veranlasste, sich mit seinem Anliegen direkt an die spanische Königin zu wenden:

> […] zweifellos wusste er [der Vertreter in Tanger] nicht von meinem Amt als Übersetzer und meinen militärischen Diensten, die ich zuvor in der Sektion der *Tiradores del Rif* geleistet hatte, denn andernfalls bestünde für ihn kein Zweifel, dass ich seit langer Zeit und mit Stolz Euer bescheidener Untertan bin und unter dem Schutz der edlen spanischen Flagge stehe […][83].

Eine Entschädigung sei des Weiteren umso dringlicher, da, so Candor im selben Schreiben, seine letzten Ersparnisse in den Erwerb des Bootes geflossen seien[84]. Auch der Gouverneur von Alhucemas schaltete sich nun in den Konflikt ein, indem er gegenüber dem Oberbefehlshaber in Granada betonte, Candor Ben Ali Seide stehe, ebenso wie die anderen »zur Stadt gehörigen *moros*«, als Untertan der Königin unzweifelhaft unter dem Schutz des spanischen Staates und habe damit Anspruch auf die geforderte Entschädigung. In seiner Argumentation betonte der Gouverneur dabei weniger einen *Sonder*status des *Tirador* als spanischer *Protegido*, als vielmehr dessen Status als spanischer Untertan, dem schon aufgrund dessen ein besonderer Schutz zustehe[85]. Eine eindeutige definitorische Trennung von *protegidos* und *súbditos*, also »Schutzbefohlenen« und »Untertanen« (der spanischen Königin) findet sich in keiner einzigen spanischen Quelle, stattdessen werden beide Begriffe in Bezug auf die *Tiradores* parallel und mehr oder weniger austauschbar verwendet, oftmals sogar in ein- und demselben Dokument. Aufgrund dessen ist anzunehmen, dass beide Termini von den spanischen Autoritäten vor Ort als weitgehend synonym angesehen wurden. Dabei implizierte der Begriff *Protegido* oder *Protégé*, wie bereits im vorangehenden Kapitel zu sehen war, ursprünglich nur den rechtlichen Sonderstatus marokkanischer Untertanen für die Dauer ihres Dienstes für europäische diplomatische Vertreter oder Händler, nicht aber einen Wechsel ihrer nationalen Zugehörigkeit[86]. Die *Protégés* sollten also de facto Untertanen des

---

83 »[…] sin duda desconociendo mi destino de Interprete y los servicios militares que antes presté perteneciendo á la Seccion Tiradores del Rif, pues de constarle ninguna duda tendría de que soy hace mucho tiempo y con orgullo humilde Subdito vuestro al amparo del noble pabellon Español […]«. Candor Ben Ali Seide an Isabel II., Alhucemas, 12. März 1868, ebd.

84 »[…] debe reconocérseme el derecho de reclamar la indemnizacion de aquel perjuicio, tanto más sensible cuanto que mis reducidos ahorros fueron invertidos en la compra del referido Buque sin poseer más bienes de fortuna«. Ebd.

85 Vgl. ein Schreiben des Gouverneurs von Alhucemas: »[…] la proteccion á que tiene indudable derecho por ser Subdito de S.M. la Reyna de España […]«, Alhucemas, 14. März 1868, AHN, Exteriores, H 1639.

86 Zur Praxis der europäischen Schutzrechtvergabe an Marokkaner im Kontext des europäischen Kolonialismus in Nordafrika vgl. Kap. 4.2.3.

marokkanischen Sultans bleiben, während sie gleichzeitig als Angestellte in europäischen Diensten dieselben Sonderrechte genossen wie jene Europäer, die sich in Marokko aufhielten. Für das Verständnis der spanischen Zeitgenossen vor Ort war es jedoch weniger ihr Status als »marokkanische Untertanen mit Sonderrechten« als vielmehr schlichtweg ihr Status als »spanische Untertanen«, der die rechtliche Position der *Tiradores* gegenüber marokkanischen Ansprüchen definierte. Die in den spanischen Quellen auffällige definitorische Unschärfe zwischen *protegidos* einerseits und *súbditos* andererseits mochte einer noch recht flexiblen und uneinheitlichen Praxis der Schutzrechtvergabe an Marokkaner geschuldet gewesen sein, ließe sich aber auch mit der auch Mitte des 19. Jahrhunderts noch nicht eindeutigen Rechtslage bezüglich einer nationalstaatlichen Zugehörigkeit in Spanien in Verbindung bringen, im Rahmen derer, wie bereits ausgeführt wurde, neben dem *vecino*-Status, vor allem dem Untertanenstatus ein gewisses integratives Potenzial zukam[87]. Erst 1893 wurde einigen Mitgliedern der *Moros Tiradores* der *Milicia Voluntaria* in Ceuta, darunter eben jener Candor Ben Ali Seide, der bereits 1868 in den Quellen als »spanischer Untertan« auftauchte, die spanische Nationalität in Form der *carta de naturaleza* zuerkannt, was die Anthropologin Maite Ojeda Mata als Zeichen einer »immer noch flexiblen Regelung der Staatsangehörigkeit« in Spanien ansieht[88]. Dabei war die Regelung der Staatsangehörigkeit jedoch weniger von Flexibilität als vielmehr von Vielschichtigkeit gekennzeichnet, die *carta de naturaleza* war schließlich nicht der einzige Weg den bzw. *einen* rechtlichen Status als »Spanier« zu erlangen. Stattdessen boten gerade die *vecindad* und eben der Untertanenstatus breitere Zugänge zum Erwerb eines solchen Status, vermutlich insbesondere dann, wenn die Antragsteller nicht der katholischen Religion angehörten. Für eine Naturalisation als »Spanier« waren demgegenüber weitaus mehr Kriterien zu erfüllen[89]. Dies würde erklären, warum die Begriffe *súbdito* und *vecino* häufig, der Begriff *natural* jedoch kein einziges Mal auftauchen, weder in Bezug auf die im letzten Kapitel geschilderten Einbürgerungen noch in Bezug auf die *Tiradores*.

Der Rechtsschutz bzw. der rechtliche Status als spanische Untertanen in Marokko galt auch für die Frauen und Kinder der *Tiradores*, wie am Beispiel einer der Frauen[90] deutlich wird, die im Oktober 1862 von zwei Rifberbern aus dem Stamm

87 Vgl. hierzu die Ausführungen unter Kap. 4.2.3.

88 Ojeda Mata, Protección y naturalización española, S. 290.

89 »natural« = »el nativo ú originario de algun pueblo ó reino. […] que aquel se diga natural, que fuere nacido en estos reinos, y hijo de padres que ambos á dos, ó á lo menos el padre, sea asimismo nacido en estos reinos, ó haya contraido domicilio en ellos, y demas de esto haya vivido en ellos por tiempo de diez años […]«, in: Escriche, Diccionario, S. 1272f.

90 Die Namen der Frauen werden so gut wie nie genannt, es ist nur die Rede von »una Mora de las acojidas á la Plaza«, sodass nicht nachvollziehbar ist, um wen es sich konkret handelte.

der Frajana – darunter auch Mohamed Ben Hamed, der Bruder des in der Enklave wohlbekannten Amar de Fonte – bestohlen worden war[91]. Nachdem sie die beiden Diebe in der Enklave identifiziert hatte, wurden diese vom Gouverneur in Haft genommen, um die notwendigen Rechtsschritte einzuleiten[92]. Ähnlich wurde mit einem dreizehnjährigen Jungen aus dem Rifgebiet verfahren, der mit Handelswaren in die Enklave gekommen und mit dem Sohn einer der in Melilla etablierten muslimischen Familien in eine Handgreiflichkeit geraten war. Erst nach drei Tagen und auf die Bitten der Mutter des Inhaftierten sowie des Kalifen des Rifgebietes hin wurde der Junge wieder freigelassen[93]. Hier zeigt sich, dass die *Tiradores* gegenüber ihren Landsleuten auf der anderen Seite der Grenze über gewisse Privilegien und einen besonderen Schutz innerhalb der spanischen Enklaven verfügten. In den überlieferten Konfliktfällen zwischen marokkanischen Schutzbefohlenen in der Enklave einerseits und Berbern aus dem Rifgebiet andererseits konnten sich auffällig häufig erstere durchsetzen. Dies hing vermutlich zum einen mit dem erschwerten Zugriff auf diese Personen von außerhalb der Stadtmauern zusammen, aber auch mit der häufigen Abwesenheit der politischen Autoritäten des Rifgebietes und einer damit verbundenen fehlenden Fürsprache für die berberische Seite. Nichtsdestotrotz konnte der Sonderstatus als spanischer *Protégé* bzw. spanischer Untertan auch Nachteile mit sich bringen, wie im Folgenden zu sehen sein wird.

Im November 1863 hatte sich der marokkanische Sultan vertraglich dazu verpflichtet, den Berbern im Grenzgebiet um Melilla Entschädigungen für ihre Felder zu zahlen, mit dem Ziel, endlich die Abtretung des fraglichen Territoriums an Spanien zu erreichen[94]. Im Zuge dieser Rückzahlungen meldeten auch einige (ehemalige) *Tiradores* Anspruch auf finanziellen Ausgleich für ihre Felder an, die sich auf spanischem Gebiet befunden hatten. Mulai al-Abbas, der Bruder des Sultans, verweigerte die Zahlungen zunächst mit der Begründung, die Betroffenen dienten der spanischen Königin und fielen daher nicht unter seine Verantwortung, er erkannte also de facto den rechtlichen Sonderstatus der *Tiradores* an[95]. Doch auch

---

91 Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Verwalter des Rifgebiets. Melilla, 17. Oktober 1862, AGMM, Caja 0426, Leg. 6, Carp. 8.

92 Ebd.

93 Schreiben des Gouverneurs von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 6. September 1865, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/225, Melilla, 6. September 1865.

94 Artikel 2 des spanisch-marokkanischen Abkommens vom 14. November 1863, in: Las Cagigas, Tratados y convenios, S. 69f.

95 »[…] al pagar el Principe Marroquí Muley-el-Abbas el importe de las tierras de los limites á los dueños que las poseían dentro de ellos, se negó á indemnizar de las suyas al moro de la Seccion de Tiradores del Rif Jamet Ben Amar, que fueron tasadas en doscientos duros, fundando este ilegal negativa en el hecho de que dicho moro servia á la Reyna de España […]«. Der Gouverneur von Melilla, Maldonado, an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 22. November 1863, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/0025.

die spanische Königin sah sich offensichtlich nicht in der Verantwortung, für die wirtschaftliche Entschädigung aller *Tiradores* Sorge zu tragen. Nur in Einzelfällen erreichten die Betroffenen durch wiederholte Beschwerden, die sie direkt an die spanische Königin oder über den Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada richteten, dass ihnen die entsprechenden Zahlungen zumindest in Aussicht gestellt wurden. So sollte sich Jamet Ben Amar, ehemaliger Unteroffizier bei den *Tiradores*, beim Kaid des Rifgebietes melden, der die Anfrage unter Angabe des Wertes seiner Felder an Mohammed Vargas, den marokkanischen Außenminister, zur Überprüfung weiterzuleiten hatte[96]. Ob aus dieser Prozedur nun tatsächlich Zahlungen an Jamet Ben Amar resultierten, bleibt unklar. Mohammed Vargas betonte im Zusammenhang mit den in Aussicht gestellten Zahlungen an Jamet Ben Amar, dass dieses Zugeständnis als Zeichen des Wohlwollens gegenüber der spanischen Regierung zu verstehen sei und in Zukunft keineswegs als Präzedenzfall dienen dürfe[97]. Automatische Entschädigungszahlungen an alle ehemaligen *Tiradores* resultierten daraus also nicht.

Zwar konnten die Mitglieder der Einheit als spanische Untertanen und *Protégés* also durchaus unmittelbare Rechtsansprüche gegenüber ihren ehemaligen Landsleuten auf der anderen Seite der Grenze geltend machen, wobei sie von den lokalen wie auch – wenngleich zurückhaltender – den nationalen spanischen Autoritäten Unterstützung erfuhren. Ging es jedoch um Ansprüche gegenüber dem *Makhzen*, der marokkanischen Regierung, so zeigte sich die spanische Seite gespalten. Nur zögerlich und unter großen Vorbehalten setzte sich beispielsweise der spanische Vertreter in Tanger, Merry y Colom, für die marokkanischen Entschädigungszahlungen an die *Tiradores* ein. Der Gouverneur der Enklave hingegen zeigte ein deutlich größeres Interesse am Schicksal der *Tiradores*, was sich in seinen wiederholten Fürsprachen, auch in Bezug auf die Entschädigungszahlungen, manifestierte.

5.3.2 Kulturelle Bestimmungen und das Leben in Melilla

Im *Reglamento* von 1859 finden sich nicht nur Vorgaben bezüglich Aufnahme und Einsatzgebieten der *Tiradores*, sondern auch in Bezug auf den Umgang mit dem kulturellen Hintergrund der Anwerber. So sollte beispielsweise die Kleidung der *Tiradores*

> zunächst dieselbe sein, wie sie die Einheimischen des Rifs tragen, bestehend aus zwei Haiks aus weißer Wolle, einer Dschellaba mit weißen und dunklen Streifen, zwei Paar

96 Schreiben aus Granada, 30. Dezember 1867, ebd.
97 Vgl. ebd.

> Hosen aus weißer Baumwolle, die unterhalb des Knies enden, ohne das Bein vollständig zu bedecken, drei weißen Hemden aus Baumwolle und zwei Paar gelben Schuhen, mit Sohle und Absatz wie sie die Infanterie benutzt, in Nachahmung der Pantoffeln der Muslime[98].

Die *Tiradores* sollten sich in ihrem Aussehen also nicht von den übrigen Rifbewohnern abheben. Ganz ähnlich war man bereits im 18. Jahrhundert mit den *Mogataces* verfahren, die allerdings auf eigenen Wunsch eine spezifische Kopfbedeckung erhalten hatten, um im Kampf von den Spaniern als Mitkämpfer erkannt zu werden[99]. Im Falle der *Tiradores* waren die Kleidungsvorschriften wohl deren geplantem Einsatz als Spione, Nachrichtenübermittler und Wachposten geschuldet. Je unauffälliger sie sich im Rifgebiet bewegen konnten, desto nützlicher waren sie für die Garnison vor Ort; eine spezifische Kleidung oder gar eine den spanischen Infanteristen angeglichene Uniform[100] hätte einen solchen unauffälligen Einsatz unmöglich gemacht. Nichtsdestotrotz bedeutete die besondere Kleidung der *Tiradores*, dass sie auch optisch eine separate Gruppe bildeten, also ganz offensichtlich nicht als gewöhnliche Soldaten der spanischen Infanterie fungierten. Je mehr es jedoch zu militärischen Einsätzen der indigenen Einheit kam, desto mehr kristallisierte sich allmählich eine Uniform heraus. So wurden vier Vertreter der *Tiradores*, die 1866 in Madrid Ehrungen für ihren Einsatz erhielten, von einem Augenzeuge folgendermaßen beschrieben: »[…] sie tragen Schuhe und Gamaschen nach spanischer Art, Hose und Jacke nach türkischer Art[101], eine Weste aus Tuch mit Knopfreihe aus Metall, einen Turban aus Leinen, eine Haube aus rotem Tuch und einen spanischen Säbel«[102]. Damit glichen sie nicht nur den französischen Zuaven[103], sondern verloren auch gänzlich ihre Ähnlichkeit mit den Rifberbern. Diese Veränderungen in der Uniformen lassen sich einerseits mit den veränderten Einsatzbereichen der *Tiradores* erklären, sind jedoch zugleich Merkmal einer allmählichen Etablierung der anfangs

---

98 »El vestuario de esta fuerza sera, por ahora, el mismo que usan los naturales del Rif, compuesto de dos jaiques de lana blanca, una chilaba con listas blancas y obscuras, dos pantalones de algodon blanco, que terminen por la parte inferior de la rodilla sin cubrir la pierna, tres camisas blancas de algodon blanco y dos pares de zapatos de color amarillo con suelas y tapas [?] como los que usa la infanteria, imitacion á las babuchas de los Musulmanes«. Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros, Melilla, 19. Oktober 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

99 Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 39.

100 Eine Beschreibung dieser Uniform in: Schlagintweit, Der spanisch-marokkanische Krieg, S. 94–100.

101 *Á la turca* bezog sich hier auf »orientalisch« im weiteren Sinne.

102 »[…] llevan zapatos y polainas á la española, pantalon y chaquetilla á la turca, chaleco de paño con botonadura de acero, turbante de lino, casquete de paño rojo y sable español […]«. La Época, 16. Oktober 1866.

103 Vgl. ebd.

nur provisorischen indigenen Einheit im spanischen Militär – eine Etablierung, die schließlich insbesondere im 20. Jahrhundert sowohl im kolonialen als auch im nationalen spanischen Kontext von Bedeutung sein sollte[104].

Anfängliche Differenzierungen zwischen berberischen und spanischen Soldaten bestanden nicht nur im Kleidungsstil, sondern auch hinsichtlich der Unterkunft, die im Falle der *Tiradores* abseits der eigentlichen Kaserne liegen sollte. Grund hierfür war zum einen, dass die angeworbenen Berber mit der Aufnahme in den spanischen Militärdienst auch ihre Familie, das heißt Frau(en) und Kinder, mit in die Enklave bringen mussten[105]. Dabei knüpfte man explizit an die Erfahrungen an, die man mit den *Moros Mogataces* in Oran gemacht hatte, die mitsamt ihren Familien auf spanisches Territorium, zunächst nach Oran, dann nach Ceuta, übergesiedelt waren[106]. Die Familienmitnahme durch die *Tiradores* war vor allem pragmatischer Natur, da man sich auf spanischer Seite durch das familiäre Unterpfand eine stärkere Bindung der Betroffenen an Spanien und eine damit verbundene Loyalität erhoffte[107]. Die Polygamie sollte dabei ursprünglich, entsprechend der spanischen Gesetzgebung, verboten sein[108], wurde in der Folgezeit jedoch unter bestimmten Bedingungen gestattet. Dies hing vermutlich damit zusammen, dass man die Zahl der Anwerber durch solche Ausnahmeregelungen zu steigern hoffte, da die Rekrutierungen anfangs wenig Erfolg zeigten. In Sonderfällen und bei außergewöhnlicher Empfehlung für den Anwerber, so sah es schließlich das *Reglamento* vor, durfte ein *Tirador* maximal zwei Frauen mit in die Enklave bringen[109]. Dieses Zugeständnis ist nur im Kontext militärischer Interessen und mit der Sonderposition und Lage der Enklaven zu erklären, denn ein solches Zuwiderhandeln gegen

104 Zum Einsatz marokkanischer Einheiten im spanischen Bürgerkrieg vgl. u. a. María Rose de Madariaga Álvarez-Prida, Los moros que trajo Franco. La Intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil, Barcelona 2002; dies., Moroccan Soldiers in the Spanish Civil War.

105 Granada, 11. September 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43. Entsprechend heißt es im »Proyecto de reglamento para las compañia de moros del Rif«: »Los moros que soliciten ingresar en las compañías han de presentar indispensablemente en la plaza su muger unica y sus hijos, antes de ser filiados; y solo se admitirán con dos mugeres, pero nunca con mas, en casos de suma recomendacion para el moro […]«. Melilla, 15. Oktober 1859, ebd.

106 Granada, 12. August 1855, ebd.

107 »[Traerles a] las familias sea una garantia de su fidelidad […]«. Artikel 15 der »Bases que deben servir […]«, Melilla, 19. Oktober 1859, ebd.

108 »Bases que deben servir en la redaccion del Reglamento provisional para la organizacion de la Seccion de moros mandada crear por Real orden de 8 de Julio de 1859«, Manuel Buceta, Melilla, 19. Oktober 1859, ebd.

109 »Los moros que soliciten ingresar en las compañías han de presentar indispensablemente en la plaza su muger unica y sus hijos, antes de ser filiados; y solo se admitirán con dos mugeres, pero nunca con mas, en casos de suma recomendacion para el moro […]«. Artikel 4 des Proyecto de reglamento para las compañías de moros del Rif, Melilla, 15. Oktober 1859, ebd.

die spanische – weltliche wie kirchliche – Gesetzgebung wäre im spanischen Kernland unmöglich gewesen. Die Möglichkeit, zwei Ehefrauen mit nach Melilla zu bringen, wurde tatsächlich von einigen wenigen *Tiradores* genutzt[110], was wiederum für deren relativ gute wirtschaftliche Position in der Herkunftsgemeinschaft spricht[111].

Die räumliche Trennung vom restlichen spanischen Militär, das in den dafür vorgesehenen Kasernen lebte, wurde einerseits damit erklärt, dass die muslimischen Familien einer anderen Wohnsituation bedurften als die spanischen Soldaten. Andererseits beabsichtigte man damit außerdem zu gewährleisten, dass die *Tiradores* und ihre Familien in der Ausübung ihres Glaubens und ihrer Bräuche nicht von den Spaniern behindert würden[112]. Schließlich, so sah es das *Reglamento* vor, sollten »[d]ie Mauren der Kompanien umfassende Freiheit genießen, um ihre Religion auszuüben und ihren Bräuchen zu folgen, ohne dass sich irgendeine Person der Stadt, egal welchen Standes, sich unter welchen Umständen auch immer darin einmischen darf«[113]. »Umfassende Freiheiten« in der Ausübung einer nicht-katholischen Religion – das war im Spanien des 19. Jahrhunderts durchaus revolutionär. Zwar beabsichtigte man, so legte es wiederum Artikel 6 nahe, die Ausübung der muslimischen Religion durch die räumliche Trennung der Wohnstätten de facto ins Private zu verlagern (auch das war bis 1869 eine Neuheit in Spanien!); statt jedoch als Grund dafür den Schutz der *katholischen* spanischen Mehrheitsgesellschaft in der Enklave zu nennen, wird im Gegenteil explizit der Schutz der muslimischen Minderheit vor jeglicher Einmischung aufgeführt. Dies ist das eigentlich Revolutionäre an diesem Artikel, der damit weit über die Regelungen zur Ausübung nichtkatholischer Religionen in Spanien hinausging, wie sie die spanischen Verfassungen und Strafgesetzbücher des 19. Jahrhunderts, aber auch die bilateralen Verträge zwischen Marokko und Spanien vorsahen. Abgesehen von der Verfassung von 1869, in der

110 Vgl. einen Augenzeugenbericht aus Ceuta, in welchem diejenigen Familien der Tiradores beschrieben werden, die 1861 von Melilla nach Ceuta wechselten: »[…] son todas casadas, y dos de ellas pertenecen á un mismo marido […]«, in: La Iberia, 22. August 1860.

111 Die Ehe mit mehr als nur einer Frau war in Marokko nur dann gestattet, wenn der Ehemann über ausreichend finanzielle Mittel verfügte, um alle seine Frauen zu versorgen. Die Mehrheit der Rifberber lebte, aufgrund ihrer begrenzten Mittel, monogam. Vgl. Hart, The Aith Waryaghar, S. 218f.

112 Artikel 6 des Proyecto de reglamento para las compañías de moros del Rif: »Para que el articulo anterior pueda tener cumplimiento sin inconveniente alguno, se procurará colocar las compañías en paraje separado de los alojamientos de la plaza, con habitacion independiente para cada uno de los individuos y su familia«. AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

113 »Los moros de las compañias tendrán completa libertad para egercer su religion y seguir sus usos, sin que persona alguna de la plaza, de cualquier clase que fuere, pueda nunca mezclarse en este asunto bajo ningun concepto«. Artikel 5 des Proyecto de reglamento para las compañia de moros del Rif, Melilla, 15. Oktober 1859, ebd.

erstmals die Religionsfreiheit für alle Religionen und Konfessionen in Spanien anerkannt wurde, war die Restaurationsverfassung von 1876 die erste spanische Verfassung, die explizit das Recht auf eine private Ausübung nichtkatholischer Religionen beinhaltete[114].

Aus den Quellen geht nur ein einziger Fall von Konversion eines Angehörigen der *Tiradores* hervor. Es handelte sich dabei um Maimot Güa Amar (oder auch Mohammed Ben Amar[115]), der nach seiner Konversion im Jahr 1861[116] den christlichen Namen José María de África annahm[117]. Wenige Jahre später, im Mai 1864, desertierte eben jener José María de África aus Ceuta ins *campo moro*, wo er sich, Informanten zufolge, den Anghera anschloss[118]. Sein Vater, der als Unteroffizier ebenfalls bei den *Tiradores* diente, leitete selbst die Suche nach seinem desertierten Sohn[119], der allerdings nicht mehr auffindbar war. Leider waren weder nähere Details zu den Umständen der Konversion des Maimot Güa Amar noch zu seinen Familienverhältnissen oder zu seiner Desertion im Jahr 1864 in den Quellen zu finden, sodass dieser Fall ein kurioser Einzelfall mit zahlreichen offenen Fragen bleiben muss. Zusammenfassend kann man jedoch sagen, dass die Konversion zum Katholizismus keineswegs eine Voraussetzung für die Anwerbung als spanischer *Tirador* war.

Eine tatsächliche räumliche Trennung der muslimischen Familien von der spanischen Garnison und der Bevölkerung der Enklave war in Melilla letztlich kaum machbar. Anders als in Ceuta existierte hier kein separates muslimisches Stadtviertel, und da man generell über nur sehr geringe räumliche Kapazitäten verfügte, wurden die muslimischen Familien schließlich in den bewohnbaren Höhlen der Enklave einquartiert[120], die eigentlich für den kirchlichen Gebrauch bzw. als Wohnstätten für den Klerus gedacht waren. Trotz der (theoretischen) räumlichen Trennung von muslimischen und katholischen Soldaten waren also Begegnungen zwischen den rund 30 berberischen Familien und der Bevölkerung Melillas nicht zu verhindern. Eben jene Kontakte sowie die Unterbringung der Muslime inmitten der Stadt wurden für den örtlichen Vikar zum Stein des Anstoßes. Im Mai 1860 beklagte dieser, die Wohnhöhlen würden sich in einen »Mittelpunkt fauliger Substanzen«

---

114 Vgl. u. a. Martínez de Pisón Cavero, Constitución y libertad religiosa, S. 89–92.

115 So nennen ihn Arques/Gibert in einer Auflistung derjenigen *Tiradores*, die für ihren Einsatz im »Afrikakrieg« ausgezeichnet wurden. Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 96.

116 Vgl. Schreiben des Leutnants der Tiradores an den Vikar von Ceuta, Ceuta, 23. Februar 1861, AD[C] 783.

117 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 96.

118 Vgl. ein Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an den spanischen Stellvertreter in Tanger, Ceuta, 7. Mai 1861, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/225.

119 Vgl. ein Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an den spanischen Stellvertreter in Tanger, Ceuta, 9. Mai 1861, ebd.

120 Vgl. Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 93.

verwandeln[121]. Sie seien »fähig, die Volksgesundheit anzugreifen«, insbesondere wenn man bedenke,

> dass die Mauren, äußerst geldgierig und ohne jede Vorstellung von Scham oder Ehrhaftigkeit, in ihren Heimstätten so viele Soldaten und Häftlinge gestatten, wie dort vorstellig werden; dass der Klerus, der aufgrund seiner Mission dazu angehalten ist, Moral zu lehren, Unsitten zu korrigieren und die katholische Religion in ihrer Reinheit zu bewahren – unter Ausschluss jeder anderen in unserem Spanien – in dieser Stadt heute den großen Kummer erleidet, nicht nur in seinem eigenen Heim ihren barbarischen Bräuchen und Zeremonien beizuwohnen – darunter die besonders verbrecherische der Polygamie, die vom Heiligen Kanon der Kirche und den Gesetzen des Königreiches verboten ist –, sondern, was noch schlimmer ist, ständig eine öffentliche Schule der Korruption vor Augen zu haben, zum Anstoß und Missfallen aller Bürger dieser Stadt […][122].

Seitens des lokalen Klerus wie angeblich auch von Seiten der »Bürger«, also der Zivilbevölkerung Melillas, betrachtete man die Etablierung der *Tiradores* innerhalb der Stadtmauern mit Missfallen. Nicht nur, dass Räumlichkeiten, die eigentlich der Kirche dienen sollten, nun von Muslimen genutzt würden, die darin ihren »barbarischen Bräuchen« nachgehen würden. Weit schwerer noch wog offenbar, so die Meinung des Vikars, dass durch die Anwesenheit der Muslime die Enklave unumgänglich dem moralischen Verfall ausgesetzt werde. Die katholische Einheit und »Reinheit« der Bevölkerung Melillas »unter Ausschluss jeder anderen [Religion]« sah man in kirchlichen Kreisen offensichtlich in höchster Gefahr. Grund zur Sorge boten dabei vor allem die Häftlinge und Angehörige der Garnison, die angeblich in den Wohnstätten der *Tiradores* ein- und ausgingen. Angesichts der sowieso schon spärlichen Form der Seelsorge und Gemeindearbeit für Garnison und *Presidio*[123] sowie einer gefühlt permanenten Bedrohung der katholisch-spanischen Enklave durch die muslimischen Nachbarn, verstärkte die Präsenz von Muslimen *innerhalb* der Stadt in den Augen des Vikars offenbar noch die Bedrohung für die spanischen

---

121 »[…] un foco de sustancias putridas, capaces […] de se sentir la salud publica«. Der Vikar von Melilla an den Gouverneur, Melilla, 1. Mai 1860, AGMM, R-152, Leg. 6, Carp. 4.

122 »[…] Observando ademas, que los Moros, sumamente ambiciosos de dinero y sin la menor idea de pudor ni honestidad, admiten á sus hogares a cuantos soldados y confinados se les presentan; que el Clero, llamado por su mision a enseñar la moralidad, corregir las costumbres, y conservar en toda su pureza la religion católica, con esclusion de cualquiera otra en nuestra España, sufre por hoy el grande disgusto en esta Plaza, no solo de presenciar en su mismo hogar domestico sus salvages costumbres y ceremonias, entre ellas la muy criminal de la poligamia, prohibida por los Sagrados Canonos de la Iglesia y leyes del Reino, sino, lo que es mas sensible, tener siempre á la vista una escuela publica de corrupcion, con notable escandalo y disgusto de todos los vecinos de esta Plaza […]«. Ebd.

123 Vgl. hierzu Kap. 2.2.5.

Seelen. Um eine solche Bedrohung einzudämmen, so sein Vorschlag, solle man die *moros* »auf die [Iberische, Anm. S.M.] Halbinsel überführen«, oder aber »an einem separaten Ort unterbringen«, wo sie keinen Schaden anrichten könnten[124].

An dieser Stelle wird ein gängiges Argument auf interessante Weise umgekehrt: Während auf Seiten der spanischen Politik offenbar die Meinung vertreten wurde, dass Sonderregelungen bezüglich Andersgläubiger in den und um die Enklaven weniger schaden konnten als im spanischen Kernland selbst[125], so sahen die Kirchenvertreter innerhalb der Enklaven dies offenbar völlig anders. Gerade die besondere Lage der Enklaven als katholische Vorposten Spaniens war es, so lässt sich die Aussage des Vikars interpretieren, die deren besonderen Schutz vor muslimischen Einflüssen erforderlich machte, wollte man die religiös-nationale Einheit und die damit automatisch implizierte politische Stabilität der afrikanischen Besitzungen Spaniens nicht gefährden. Die Präsenz von Muslimen *innerhalb* der Enklave sei also unbedingt zu verhindern, andernfalls drohe der moralische Verfall der lokalen Bevölkerung und damit der politische Niedergang. Auf der Iberischen Halbinsel selbst hingegen, so lässt sich der Vorschlag des Vikars verstehen, könnten muslimische Personen kaum Schaden anrichten, vermutlich da sie dort einer katholischen Mehrheit gegenüberstünden. Die Randständigkeit wird hier also gleichgesetzt mit einer besonderen, religiös begründeten Schutzbedürftigkeit. Dass es nun, wie es der Vikar beklagt, tatsächlich Kontakte zwischen den Familien der *Tiradores* und der spanischen Garnison gab, ist durchaus anzunehmen. Solche Kontakte resultierten zum Beispiel schon aus der Tatsache, dass anfangs überwiegend Spanier als Führungspersonen der *Tiradores* fungierten. Aber auch auf der Ebene der einfachen Soldaten kam es zu einer gewissen Durchmischung, wie das Beispiel von José Centeno López zeigt, der als zurückgekehrter Deserteur in die Reihen der *Tiradores* eintrat, ebenso wie zwei seiner Söhne[126].

Neben unterschiedlichen Kontakten zur spanischen Garnison unterhielten die *Tiradores* sowohl in Melilla als auch in Ceuta weiterhin Kontakte mit den Berbern außerhalb der Enklave, vor allem mit denjenigen, die aufgrund von Handels- oder Informantentätigkeiten die Stadt aufsuchten[127]. Insbesondere unter den Frauen

124 »[…] trasladar á la Peninsula á los referidos Moros, ó colocarlos en un sitio independiente […]«. Der Vikar von Melilla an den Gouverneur; Melilla, 1. Mai 1860, AGMM, R-152, Leg. 6, Carp. 4.

125 Auch die Entfernung von Straftätern aus dem spanischen Kernland und deren Entsendung in die Enklaven zeugte von der Annahme, dass solche kriminellen »Elemente« in den isolierten Enklaven weniger Schaden anrichten konnten als auf der Iberischen Halbinsel selbst.

126 Zur Person des Centeno López vgl. ein Schreiben des Vikars in Melilla an den Bischof in Málaga, Melilla, 22. Mai 1857; AD[M], Leg. 698, Nr. 2. Näheres zu Centeno López und seiner Familie findet sich auch in Kap. 6.4.4.

127 Der Gouverneur von Melilla an den Oberbefehlshaber in Granada, 11. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

existierten mehr oder weniger enge Beziehungen. Berberinnen aus dem Grenzgebiet gingen in den Wohnstätten der *Tiradores* ein und aus, was sich allmählich für die lokalen spanischen Autoritäten zu einem Problem entwickelte, da immer wieder Beschwerden seitens der Ehemänner oder anderer männlicher Familienangehöriger der nicht mit den *Tiradores* verheirateten Frauen eingingen[128]. Letztlich löste man dieses »Problem« von spanischer Seite aus damit, dass die Ehefrauen der *Tiradores* eine Art Ausweis erhielten, der ihre Identität bestätigen sollte und mit welchem sie die Enklave nach ihrem Gutdünken verlassen und betreten konnten, während gleichzeitig verhindert wurde, dass sich berberische Frauen aus dem Grenzgebiet unter die *Tiradores*-Frauen mischten und unbefugt die Stadt betraten[129]. Die Mobilität der Frauen aus den Berberstämmen wurde damit eklatant eingeschränkt, während die Frauen der *Tiradores* mit dem Identitätsausweis eine offizielle Bestätigung ihrer neuen Zugehörigkeit und des damit zusammenhängenden Privilegs der Bewegungsfreiheit erhielten. Obwohl der Ausweis dazu dienen sollte, die Identität der Frauen zweifelsfrei nachzuweisen, fanden die weiblichen Angehörigen der *Tiradores* in den Quellen an keiner einzigen Stelle namentlich Erwähnung – auch dann nicht, wenn sie sich zum Beispiel mit einer Klage wegen Diebstahls direkt an den Gouverneur wandten. Man bevorzugte offenbar eher die umständliche Formulierung »mora residente en la plaza pensionada por S.M. hace mucho tiempo«, also »*mora*, die in der Stadt lebt und vor langer Zeit von Ihrer Majestät [der spanischen Königin, Anm. S.M.] mit einer regelmäßigen Zuwendung bedacht wurde«[130], als sich um den tatsächlichen Namen der Betroffenen zu bemühen[131]. Muslimische Frauen waren anscheinend selbst dann, wenn sie indirekt zu den *Tiradores* gehörten, in den Augen der spanischen Autoritäten vor Ort in erster Linie durch ihre geschlechtsspezifische Zugehörigkeit einerseits und ihre Bindung an einen Mann andererseits definiert. Gemäß den patriarchalen Strukturen, wie sie in Marokko ebenso wie in Spanien herrschten, bestimmten Männer weitgehend über Identität und Handlungsmöglichkeiten der Frauen, sodass die Identifizierung einer Frau folgerichtig über deren Zugehörigkeit zu einem männlichen Familienmitglied verlief, ohne dass dies von den spanischen Autoritäten vor Ort als unpassend empfunden wurde. Ähnlich wie sich im Unterkapitel zur weiblichen Migration aus dem Rifgebiet zeigen ließ, spielte auch innerhalb der Gruppe der *Tiradores* und ihrer Familien, denen eine Sonderrolle in der Region zukam, die Geschlechtszugehörigkeit eine nicht unerhebliche Rolle für die Wahrnehmung auf spanischer Seite sowie die daraus resultierenden Handlungsspielräume der betroffenen Frauen.

---

128 Ebd.

129 Zur Frage der weiblichen Migration in die Enklaven vgl. Kap. 4.3.

130 Die Witwen der *Tiradores* hatten Anspruch auf diese Zuwendungen und werden im Original daher als *pensionadas* bezeichnet.

131 Melilla, 6. September 1865, AGA (15)17, Sección de África. Marruecos, 81/225.

Ob nun auch die erneute Auflösung und die Überstellung der *Tiradores* nach Ceuta im Jahre 1864 mit dem sich im selben Jahr zuspitzenden Konflikt um die Frage der weiblichen Migration in die Enklaven zu tun hatte, bleibt unklar, ein Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen ist jedoch durchaus denkbar.

5.3.3 »Von großem Nutzen«? Sicherheitspolitische Bedenken und deren Folgen für die *Tirador*es nach 1861

Im Folgenden soll nun auf den Streit um die Auflösung der *Tiradores* eingegangen werden, der nicht nur auf nationaler Ebene zwischen der Enklave und dem spanischen Zentralstaat, letzterer insbesondere beeinflusst durch den spanischen diplomatischen Vertreter in Tanger, Francisco Merry y Colom, sondern auch auf internationaler Ebene zwischen Spanien und Marokko geführt wurde. Anhand dieses Streits lässt sich zum einen die zunehmende Akzeptanz der muslimischen Einheit auf lokaler militärischer Ebene aufzeigen, zum anderen aber auch kontrastierend dazu das noch immer vorherrschende Misstrauen gegenüber Muslimen im Allgemeinen und Rifberbern im Besonderen, das insbesondere den Diskurs Francisco Merry y Coloms und damit auch die Ansichten im spanischen Kriegsministerium prägte. Anhand des Streits lassen sich die rhetorischen Pole aufzeigen, zwischen denen der frühe spanische Kolonialdiskurs in Bezug auf Marokko oszillierte: Freundschaft, Verwandtschaft und Brüderlichkeit auf der einen Seite, Feindschaft, Misstrauen und Dominanz auf der anderen Seite.

Nachdem sich die *Tiradores* zwischen 1859 und 1860 aktiv am Kriegsgeschehen auf Seiten Spaniens beteiligt hatten[132], erhielten einige von ihnen für ihren Einsatz das Ehrenkreuz der Königin oder wurden mit der für besondere Verdienste im sogenannten »Afrikakrieg« entworfenen *medalla de África* ausgezeichnet[133]. Dies veranlasste insbesondere kolonialistische Kreise in Spanien, das Engagement der *Tiradores* lobend hervorzuheben und dabei deren Loyalität gegenüber Spanien und ihren Kampfgeist zu betonen. Man müsse, so der kolonialistische Konsens, die Rekrutierung Einheimischer in Marokko verstärken, schließlich seien diese auch in Zukunft »von großem Nutzen für unsere Interessen in Afrika«[134]. Auch die lokalen Militärs vor Ort, insbesondere die Gouverneure der Enklaven, nahmen den Einsatz der *Tiradores* positiv wahr, da dieser mit dem Wunsch nach Sicherheit

132 So hatten sie unter anderem zur Verteidigung der Enklave gegen berberische Angriffe im Februar 1860 beigetragen, bei denen Melilla beinahe von Berbern eingenommen worden war. Vgl. mehrere Augenzeugenberichte in: El Pensamiento español, 21. Februar 1860.

133 Vgl. La España, 17. Oktober 1866. Vgl. auch Arques/Gibert, Los Mogataces, S. 96.

134 »[…] la compañía del Rif ha sido, es y puede serguir siendo muy útil á nuestros intereses en Africa […]«. La Época, 16. Oktober 1866.

und Fortbestand der Enklaven sowie einer erhofften Ausweitung des spanischen Einflusses in der Region verknüpft wurde.

Am 3. September 1859, kurz vor dem Ausbruch des spanisch-marokkanischen Krieges, hatte sich Ali Ben Abdalá aus dem Stamm der Frajana als Freiwilliger für die damals noch im Entstehen begriffene Einheit gemeldet[135]. Bereits kurz darauf lobte Manuel Buceta, Gouverneur von Melilla, dessen Einsatz. So habe besagter Abdalá sich zum Beispiel mit einer nächtlichen Bestrafungsaktion im Rifgebiet hervorgetan. Nachdem einige Angehörige der Beni Sicar und Beni Sidel die Enklave mehrfach angegriffen und die Wachposten mit Steinen beworfen hätten, so Buceta, habe sich Abdalá des Nachts über die Grenze geschlichen und ein Gebäude aus dem Besitz eines der Anführer angezündet. »Seit dieser [Nacht] haben sich die Feinde, überzeugt davon, dass unsere Truppen, angeführt durch die angeheuerten *moros*, sie in gefährliche Hinterhalte bringen können, sich nicht mehr getraut, sich des nachts unseren Mauern zu nähern […]«[136]. Manuel Buceta war spätestens nach diesen Ereignissen vollends von der Nützlichkeit der indigenen Einheit überzeugt und plädierte dafür, deren Sold deutlich anzuheben, um die Attraktivität des Dienstes und damit die Rekrutierungen zu erhöhen, schließlich sei ein Sold von nur drei *reales* und einer Ration pro Tag nicht ausreichend, »um sie für den Dienst, den sie zu Lasten ihres eigenen Landes leisten müssen, zu belohnen«[137]. Der Ausbau einer indigenen Einheit sei, so die Meinung Bucetas und anderer, perspektivisch von unschätzbarem Nutzen für Spanien. Wenn es beispielsweise, auf friedliche oder gewaltsame Weise, zu einer Erweiterung der Stadtgrenzen käme, so Buceta, wären eben jene indigenen Streitkräfte bestens geeignet für Erkundungen im Umland und den Schutz der spanischen Vorhut. Falls hingegen die Situation bliebe, wie sie sei, so seien die *Tiradores* wiederum dafür prädestiniert, die feindlichen Rifbewohner durch regelmäßige (nächtliche) Angriffe immer weiter ins Hinterland zu verdrängen. Wenn eine militärisch-territoriale Erweiterung des spanischen Einflussgebietes nicht möglich sei, so lässt sich diese

135 Schreiben des Gouverneurs von Melilla, Buceta, an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 3. September 1859 sowie Antwort aus Granada, 11. September 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

136 »[…] persuadidos los enemigos desde aquella que guiadas nuestras tropas por los moros alistados pueden hacer emboscadas peligrosas para los enemigos no se han atrevido éstos a aproximarse a nuestras murallas durante la noche […]«. Buceta an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 3. September 1859, ebd.

137 »[…] los haberes de tres reales y una ración ordinaria, no son suficientes para recompensar el servicio que tienen que prestar en perjuicio de su mismo país […]«. Buceta an den Oberbefehlshaber, Melilla, 3. September 1859, ebd. Zwar war der Sold der einfachen spanischen Soldaten auch nicht höher, doch diese hatten davon in der Regel nicht noch ihre gesamte Familie zu ernähren. Zu Angaben bezüglich des Solds in der spanischen Armee vgl. Schlagintweit, Der spanisch-marokkanische Krieg, S. 86f.

Äußerung interpretieren, so müsse man eben zu anderen Mitteln greifen, um die feindlichen Rifberber aus dem Grenzgebiet zu verdrängen. In beiden Fällen, war er sich sicher, bringe eine indigene Einheit wie die *Tiradores* »immense Vorteile« mit sich[138].

Während bei der ersten Gründung der *Tiradores* im Jahr 1859 in erster Linie sicherheitspolitische und – wenngleich noch recht vage – Kolonialinteressen Spaniens im Vordergrund gestanden hatten, waren es 1862 explizit die Schwierigkeiten bei der Umsetzung der vertraglich vereinbarten Grenzerweiterungen um Melilla, die den Anstoß für eine Neugründung der Einheit gaben. Die scheinbare Machtlosigkeit der marokkanischen Regierung spielte dabei ebenso eine Rolle wie die fehlenden vor allem personalen Mittel in der Enklave selbst. Der Einsatz indigener Einheiten konnte, so die Einschätzung der lokalen Autoritäten, bei der Grenzsicherung nur sinnvoll sein, wobei die positiven Erfahrungen, die man mit den Mitgliedern der ersten Einheit gemacht hatte, ebenfalls in die Argumentation mit einflossen. Der Einsatz der *Tiradores* bei Zusammenstößen mit den Rifberbern wurde beispielsweise in einem Schreiben, das der Gouverneur von Melilla im September 1863 ans spanische Kriegsministerium richtete, lobend hervorgehoben. Dabei verknüpfte er das Lob mit der Hoffnung, man könne die Einheit zu einer aus mehreren Einheiten bestehenden Kompanie aufstocken, die wiederum den Grundstein für ein indigenes Bataillon, bestehend aus mehreren Kompanien, bilden sollte[139].

Zwar befürworteten insbesondere militärische und kolonialistische Kreise grundsätzlich den Einsatz indigener Einheiten in Marokko, doch die Meinung der spanischen Regierung in Madrid war bei weitem nicht so eindeutig positiv wie auf Seiten der Gouverneure vor Ort, wovon die Auflösung der Einheit und, nach der Neugründung, ihre erneute Entwaffnung und Überstellung nach Ceuta innerhalb kurzer Zeit (1861–1864) Zeugnis ablegen. Es machte dabei offenbar einen Unterschied, ob man sich gerade im Kriegszustand mit Marokko befand oder aber im Sinne der Friedenswahrung und des Ausbaus von Handelsbeziehungen neue Konflikte zu vermeiden suchte, die aus der Rekrutierung Einheimischer für militärische Zwecke

---

138 »[…] si se atiende a que en el caso de que se concedan mayores límites a esta Plaza o se adquieran por la fuerza, será precisamente esta fuerza la empleada en el servicio de descubierta y guardar avanzadas y en el de que continúe la situación actual, será la más á propósito para escarmecer con frecuencia al enemigo, invadiendo su territorio durante la noche, hasta obligarle a alejarse a mayor distancia, fácilmente se comprenderá las imensas ventajas que reportará la creación de esta Sección […]«. Buceta an den Oberbefehlshaber in Granada, Melilla, 3. September 1859, AGMM, R-730, Leg. 6, Carp. 43.

139 Der Gouverneur von Melilla ans spanische Kriegsministerium, Melilla, 22. September 1863, entnommen aus: Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 158f.

resultieren mochten. Schließlich bewegte sich Spanien mit der Anwerbung marokkanischer Staatsangehöriger für militärische Zwecke diplomatisch auf dünnem Eis. Zwar waren im Handelsvertrag von 1861 auch Regelungen bezüglich derjenigen Marokkaner getroffen worden, denen aufgrund ihrer Dienste für Spanier ein rechtlicher Sonderstatus zustehen sollte[140]. Hierbei bezog man sich jedoch ausdrücklich nur auf Übersetzer und Bedienstete der diplomatischen spanischen Vertreter in Marokko, wobei sich der rechtliche Sonderstatus von den Dienstherren, also den Konsuln, Vizekonsuln und anderen Vertretern des spanischen Staates, auf deren einheimische Angestellte übertrug[141]. Der militärische Einsatz Einheimischer auf Seiten Spaniens wurde weder in diesem noch im 1863 unterzeichneten Abkommen zwischen Marokko und den europäischen Mächten bezüglich der Vergabe von Sonderrechten an marokkanische Untertanen erwähnt[142]. Da der Einsatz indigener Einheiten also durch die bilateralen Verträge nicht gedeckt war, musste er gerade dann als besonders heikel gelten, wenn, vor allem im Sinne günstiger Handelsbedingungen, gute Beziehungen zum marokkanischen Staatsapparat Vorrang besaßen.

Während die Königin im Vorfeld und während des Krieges den Einsatz indigener Militäreinheiten noch unterstützt und deren Mitglieder sogar für ihre Verdienste im Krieg ausgezeichnet hatte, erging bereits kurz nach dem Ende des spanisch-marokkanischen Krieges und der Unterzeichnung des Friedensvertrags von Wad-Ras der königliche Befehl zur Auflösung der *Tiradores*[143]. Deren in Melilla verbliebenen Mitglieder wurden nun mitsamt ihren Familien nach Ceuta überstellt[144], wo sie sich den bereits dort befindlichen Mitgliedern ihrer Einheit und den *Moros Mogataces* im muslimischen Viertel anschließen sollten[145]. Dort sollten sie nicht mehr an Einsätzen im Grenzgebiet teilnehmen, blieben unbewaffnet und arbeiteten in erster Linie als Übersetzer[146]. Die Bitte einiger *Tiradores* in Melilla,

---

140 Artikel 3 des Handelsvertrags vom 20. November 1861, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 437–460, hier S. 437–439. Zur Herausbildung des Protégé-Systems und dessen Vorläufern vgl. auch Kenbib, Les protégés.

141 Artikel 3 des Handelsvertrags vom 20. November 1861: »[…] El Encargado de Negocios ó Cónsul general podrá escoger libremente sus intérpretes y criados entre los súbditos musulmanes ó de cualquier otro país. Sus intérpretes y criados estarán exentos de toda contribución personal y directa, ya sea por capitación, impuesto forzoso ó cualquiera otra carga semejante ó análoga […]«, in: Morales, Datos, Bd. 2, S. 437.

142 »Reglas concertadas entre los representantes de las potencias extranjeras y Hach Dris Ben Dris, comisario del Sultan, para el ejercicio del derecho de protección en Marruecos«, Tanger, 20. August 1863, in: las Cagigas, Tratados y convenios, S. 67.

143 Vgl. ein Schreiben des Oberbefehlshabers in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 30. Oktober 1861, R-152, Leg. 6, Carp. 4.

144 Vgl. ebd.

145 Bericht aus Ceuta vom 16. August 1860, in: La Iberia, 22. August 1860.

146 Vgl. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 157f.

ins von Spaniern besetzte Tétouan zu wechseln und dort weiter ihren Dienst zu tun, wurde abgelehnt mit der Begründung, auch diejenigen *Tiradores*, die bei der Besetzung Tétouans beteiligt gewesen waren, würden von dort abgezogen und nach Ceuta gebracht, denn sie seien, so die Meinung der Krone, für das spanische Militär »nicht von Nutzen«[147].

Doch schon wenige Monate später änderte man in Madrid seine Meinung zu den *Tiradores* erneut. Die sich zuspitzenden Grenzstreitigkeiten um Melilla und die gewaltsame Weigerung der Rifberber zu Gebietsabtretungen ließen den Einsatz indigener Truppen nun doch wieder sinnvoll und »nützlich« erscheinen, sodass die Einheit im April 1862 ein zweites Mal ins Leben gerufen wurde, deren Hauptaufgabe nun darin bestand, die neuen Grenzziehungen zu gewährleisten. Wie zu erwarten, wurde die Existenz der neu gegründeten Einheit genau dann erneut von der spanischen Regierung und ihrem Vertreter in Tanger in Frage gestellt, als im Zuge der Verhandlungen über das Novemberabkommen 1863 eine Beilegung des Grenzkonflikts in Aussicht war.

Als sich der spanische Vertreter in Tanger, Francisco Merry y Colom, im November 1863 zu Verhandlungen mit dem Bruder des marokkanischen Sultans Sidi Muhammad IV., Mulai al-Abbas, in Melilla aufhielt, kam auch das Thema der *Tiradores* zur Sprache. Mulai al-Abbas verlangte im Namen des Sultans deren unverzügliche Entfernung aus der Enklave, da sie »Grund für die vergangene Zwietracht« gewesen seien und ihr Verhalten in Zukunft neue Unruhen hervorbringen müsse[148]. Die Entfernung »dieser Taugenichtse« sei, so schrieb Mulai al-Abbas an Merry y Colom, Voraussetzung für die Wahrung des Friedens und der dauerhaften »guten Beziehungen« zwischen den Nachbarn im Grenzgebiet[149].

Merry y Colom übernahm in der Folgezeit diese Argumentationslinie und war zunehmend überzeugt davon, dass ein Festhalten an den *Tiradores* der Enklave im Besonderen und den spanischen Kolonialinteressen im Allgemeinen nur schaden könne. Er selbst habe in Melilla festgestellt, dass die dortigen spanischen Autoritäten ständig in Konflikte zwischen den *moros Tiradores* und den *moros* im Grenzgebiet verwickelt würden, was wiederum das Verhältnis zwischen dem Gouverneur

147 Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 1. August 1860, R-152, Leg. 6, Carp. 4.

148 »[…] pidiendo en nombre del Sultan que salgan de Melilla algunos rifeños que hay á nuestro servicio y que son causa de las discordias pasadas, cuya conducta será motivo de nuevos disturbios en el porvenir«. Mulai al-Abbas an Merry y Colom, verschiedene Briefe im November 1863, übersetzt von Felipe Rizzo, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

149 »[…] el mejor remedio seria alejarles de este pais, con objeto de conservar la paz y tranquilidad y hacer duraderas las buenas relaciones afin de que no tengamos á cada momento motivos de disgusto para ambos Gobiernos por causa de esos perdidos«. Mulai al-Abbas an Merry y Colom, 15. November 1863, Übersetzung von Felipe Rizzo, ebd.

und dem Kaid sowie anderen Autoritäten des Rifgebietes enorm belaste[150]. Die *Tiradores* seien nämlich, so die angeblich durch eigene Beobachtungen gewonnene Einschätzung Merry y Coloms, allesamt »Leute mit schlechter Vergangenheit«, denn die Mehrheit sei aufgrund von Straftaten aus dem Rifgebiet in die Enklave geflüchtet[151]. Ein Angehöriger der Einheit sei im Jahr 1858 sogar in die Geiselnahme des spanischen Adjutanten Alvarez aus Melilla verwickelt gewesen, andere wiederum würden ständig Konflikte mit ihren ehemaligen Landsleuten auf der anderen Seite der Grenze provozieren, bei denen sie mit der Unterstützung der spanischen Autoritäten vor Ort rechneten[152]. Indem sie Gerüchte über Unruhen in Marokko und geplante Angriffe auf die Enklave in die Welt setzten, hielten sie Unruhe und Angst auf Seiten der spanischen Garnison und damit eine feindselige Haltung gegenüber den benachbarten Berbern aufrecht[153]. Spanien dürfe sich, so Merry y Colom, den Rifberbern nicht weiter als »Beschützer ruchloser Personen« präsentieren[154]. Abgesehen von dem angeblich kriminellen Charakter der *Tiradores* im Besonderen, sei darüber hinaus ihre allgemeine Unredlichkeit schon allein darum als bewiesen anzusehen, da es sich um Rifberber handele[155]. Hier übernahm Merry y Colom den in Marokko wie Spanien gängigen Diskurs bezüglich des unberechenbaren und unzivilisierten Wesens der Rifberber, von denen, so lässt sich seine Aussage zuspitzen, die *Tiradores* letztlich die Schlimmsten seien. Nur mit ihrer unverzüglichen Entfernung aus Melilla wären Ruhe und Friede auf lokaler, aber auch auf internationaler Ebene zu gewährleisten, immerhin hätte die Rekrutierungspraxis bereits beim marokkanischen Sultan ebenso wie bei einigen europäischen Mächten für Unwillen gesorgt[156]. An dieser Stelle bringt Merry y Colom interessante Überlegungen vor:

---

150 Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 19. November 1863, ebd.

151 »[…] Son estos moros gente de malos antecedentes, fugados en su mayor parte del campo despues de cometer algun delito y como Rifeños, hombres de reconocida mala fé«. Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 19. November 1863, ebd. Hierbei handelte es sich um eines der Hauptargumente des marokkanischen Sultans gegen die indigene Einheit in Melilla.

152 Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 19. November 1863, ebd.

153 In einem Bericht von Merry y Colom, wiedergegeben in einem Schreiben des spanischen Staatsministers, Palacio, 7. Februar 1864, ebd.

154 »[…] como protectores de malvados […]«. Merry y Colom im Bericht des Kriegsministers an den Staatsminister, 19. Januar 1864, ebd.

155 Merry y Colom an den spanischen Staatsminister, Melilla, 13. [19.?] November 1863, ebd.

156 »Las facilidades para el alistamiento no dejaron de escitar recelos al Gobierno marroqui y á las naciones interesadas en su integridad«. Merry y Colom im Bericht des Kriegsministers an den Staatsminister, 19. Januar 1864, ebd.

> An dem Tag, an dem Spanien die Annexion des Rifgebiets als Beginn der Eroberung für angebracht hält, können wir, mit den Handlungsmöglichkeiten und dem Einfluss, über die wir verfügen, mit allen Stämmen von Tétouan bis Moluya rechnen. Aber solange Spanien sich darauf beschränkt, an seinen jetzigen Rechten festzuhalten, die Achtung seines Territoriums durchzusetzen und den moralischen Einfluss der Gouverneure in unseren *Plazas* zu stärken, so ist es angebracht, sich legal zu verhalten und von Rekrutierungen abzusehen, die Anlass für Konflikte sind[157].

Merry y Colom verweist hier auf Überlegungen zur spanischen Eroberung und Kolonisierung Marokkos. Zwar müsse man bis zu deren Umsetzung noch die marokkanischen wie internationalen Interessen berücksichtigen und sich entsprechend, zumindest offiziell, im Rahmen des Legalen bewegen, doch wenn es letztlich zur Eroberung käme, so ließe sich der Einfluss Spaniens durch die bereits etablierten Beziehungen zu den Berberstämmen durchaus ausbauen und nutzbar machen. Die bereits beschriebene spanische Strategie der Eroberung durch Aufbau persönlicher Bindungen, die auch allgemein bei der Vergabe von Schutz- und Sonderrechten an marokkanische Untertanen eine Rolle spielte, klingt hier deutlich durch.

Letztlich solle man also, so Merry y Colom, schnellstmöglich für die Entwaffnung der *Tiradores* und deren Entfernung aus Melilla Sorge tragen. Man könne sie entweder nach Larache oder in eine andere Stadt in Marokko überstellen, wo sie weiterhin den Schutz als spanische *Protégés* besitzen sollten, oder aber man schicke sie nach Ceuta[158]. Es sei mithin »nicht möglich, daran zu denken, besagte *moros* und ihre vielköpfigen Familien auf die [Iberische] Halbinsel zu überführen«[159]. Aus welchem Grund eine solche Überführung seiner Meinung nach nicht möglich war, erläuterte Merry y Colom nicht näher, vermutlich vertrat er die gängige Ansicht, dass Kriminelle – und noch dazu *berberische* Kriminelle – am besten fernab des spanischen Kernlands unterzubringen seien, damit sie so wenig Schaden wie möglich anrichten konnten. Aber auch eine Überstellung nach Ceuta hielt er für nicht unproblematisch, immerhin könnten die *Tiradores* dort in Konflikt mit den benachbarten Anghera geraten, mit denen man zurzeit so gute Beziehungen

157 »El dia que convenga á España la anexion del Rif como principio de conquista, con los medios de accion é influencia de que disponemos podemos contar con todas las tribus desde Tetuan al Moluya, pero mientras España se limite á sostener sus derechos, hacer respetar su territorio y desarrollar la influencia moral de los Gobernadores de nuestras plazas, conviene mantenerse dentro de la legalidad y prescindir de alistamientos parciales que son origen de conflictos«. Merry y Colom im Bericht des Kriegsministers an den Staatsminister, 19. Januar 1864, ebd.

158 Merry y Colom an den Staatssekretär, Melilla, 13. November 1863, ebd.

159 »No siendo posible pensar en trasladar á dhos Moros con sus numerosas familias á la Peninsula […]«. Merry y Colom an den Staatssekretär, Melilla, 13. November 1863, ebd.

pflege[160]. Angesichts all dieser Bedenken, so fasste Merry y Colom zusammen, sei die Überstellung nach Larache letztlich am sinnvollsten und sichersten[161].

Der Gouverneur von Melilla, Manuel Alvarez Maldonado, sah dies jedoch vollkommen anders. Einer Auslieferung der *Tiradores* an Marokko widersetzte er sich vehement, mit der Begründung,

> […] besagte Auslieferung wäre höchst nachteilig. Jene *moros*, die man versucht, in ein Land zu bringen, dessen Dialekt und Bräuche sie nicht kennen, was einer Deportation gleichkäme, die sie von ihren Angehörigen und Freunden trennt, waren […] niemals der Grund für die Beleidigungen und Angriffe, die seit der Unterzeichnung des Friedensvertrags gegen diese Stadt verübt wurden. Ja, sie können es nicht sein, in Anbetracht […] des Grades an Zivilisation, den sie während ihres Lebens in der Stadt [Melilla, Anm. S.M.] erreicht haben […][162].

Die Argumente, die Maldonado hier aufführt, sind aufschlussreich, beweisen sie doch zumindest eine Grundkenntnis der Kultur der betroffenen Familien einerseits sowie deren nicht nur rechtliche, sondern auch soziale Sonderstellung andererseits, die sie in seinen Augen durch den Dienst für Spanien erlangt hatten. Ihm war offenbar bewusst, dass die berberische Kultur und Sprache nicht derjenigen in anderen Teilen Marokkos entsprachen, sodass er annahm, eine Verschickung der *Tiradores*, zum Beispiel nach Larache, müsse sie zwangsläufig aufgrund kultureller und sprachlicher Hindernisse in eine problematische Lage bringen. Umso erstaunlicher ist, dass er im Gegensatz zu Merry y Colom die Integration der *Tiradores* in die spanische Gesellschaft in Melilla für durchaus gelungen hielt, da sie allein durch ihren Militärdienst für Spanien und ihren Aufenthalt in der Enklave bereits einen »Grad an Zivilisation« erreicht hätten, der sie vom Rest der marokkanischen Bevölkerung unterscheide[163]. Die Ansichten Maldonados waren dabei von seinen persönlichen Kontakten zu den *Tiradores* einerseits sowie vom lokalen und militärischen Kontext andererseits geprägt. So hatte spätestens ihr Einsatz bei der

---

160 Ebd.

161 Ebd.

162 »[…] dicha entrega será sumamente perjudicial. Estos moros á quienes se trata de internar á un pais cuyo dialecto ni costumbres conocen y que equivaldria á una deportación que los separaria de sus parientes y amigos, no han sido nunca, en concepto de dho Comandante General, la causa de los insultos y atropellos que se han cometido contra la plaza desde que se firmó la paz; ni pueden serlo atendida su organizacion, el grado de civilizacion que han alcanzado durante su residencia en la plaza […]«. Maldonado an das Kriegsministerium, Melilla, 21. November 1863, ebd.

163 »[…] no han sido nunca, en concepto de dho Comandante General, la causa de los insultos y atropellos que se han cometido contra la plaza desde que se firmó la paz; ni pueden serlo atendida su organizacion, el grado de civilizacion que han alcanzado durante su residencia en la plaza y a que todos ellos se habian presentado voluntariamente […]«. Ebd.

Verteidigung der Enklave gegen den berberischen Angriff am 27. August 1863 die *Tiradores* in seinen Augen offenbar zu vollwertigen Mitgliedern der spanischen Garnison gemacht. Entsprechend hatte er kurz nach den gewaltsamen Ereignissen im August 1863 in einem Aufruf an die Bevölkerung von Melilla hervorgehoben:

> Die Sektion der *Tiradores del Rif* im Dienst der Königin konnten kein größeres Beispiel an Entschlossenheit und Mut geben, als stets an vorderster Front zu kämpfen. – Von heute an müssen wir sie als Brüder anerkennen, denn mit ihrem Blut, vergossen für ihre Wahlheimat, haben sie sich als dieser Anerkennung würdig erwiesen[164].

Angesichts ihrer Verdienste für die Verteidigung der Enklave und damit »der Nation, die sie aufgenommen hat«, verdienten die *Tiradores* und ihre Familien in den Augen Maldonados die Dankbarkeit und den Schutz des spanischen Staates[165]. Ihre Überstellung an die marokkanischen Autoritäten käme darüber hinaus einem Todesurteil gleich, denn »[…] die besagten *Tiradores* würden, nur weil sie Christen gedient haben, ein furchtbares Anathem mit sich tragen, und sowohl sie selbst als auch ihre Familien können kaum einen anderen Preis dafür erwarten als Grausamkeiten […]«[166]. Lieber wolle er selbst »jede Art der Folter ertragen, als diejenigen dem König von Marokko auszuliefern, die an ihrer Brust das Kreuz mit den Initialen M.Y.L. [María Isabel Luisa, die spanische Königin] tragen«[167].

Im lokalen Kontext, so könnte man Maldonados Aussagen interpretieren, hatte sich die Integration der *Tiradores* spätestens mit der erfolgreichen Verteidigung der Enklave gegen die Berber am 27. August 1863 vollzogen, im Rahmen derer sie ihre Verbundenheit mit Spanien »mit ihrem Blut besiegelt« hatten[168]. Der Dienst

---

164 »La seccion de tiradores del Rif, que se hallan al servicio de la reina, no pudo dar un ejemplo mas grande de decision y arrojo, peleando siempre delante de las filas mas avanzadas. – De hoy mas, debemos considerarlos como á hermanos, ya que con su sangre, derramada en aras de su patria adoptiva, se han hecho dignos de esta consideracion«. Maldonado an die Bevölkerung von Melilla, abgedruckt u. a. in: La Época, 5. September 1863.

165 »[…] que no quieren volver a su pais y que se han hecho dignos de la gratitud de España defendiendo valerosamente á la Nacion que les acogió contra el ataque del mes de agosto último […]«. Der Gouverneur von Melilla an den Kriegsminister, 21. November 1863, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

166 »[…] Los referidos tiradores llevarían consigo […] tan formidable anatema por el solo hecho de haber servido á los cristianos que tanto ellos como sus familias no pueden esperar sino crueles tratamientos«. Der Gouverneur von Melilla, Maldonado, im Bericht des Kriegsministers an den Staatssekretär, 19. Januar 1863, ebd.

167 »[…] Cualquiera tortura preferiria sufrir, antes que verlos salir para conducirlos á disposicion del Rey de Marruecos, ostentando en sus pechos una cruz con las letras de M.Y.L. […]«. Maldonado an den spanischen Kriegsminister, Melilla, 24. Dezember 1863, ebd.

168 »[…] tan dignos se han hecho de nuestra gratitud defendiendo valerosamente el honor de la Nacion que los admitió contra el cobarde ataque del veinte y siete de Agosto, desde donde data la unión

für die Enklave machte die *Tiradores* in den Augen des Gouverneurs, zumindest in militärischer Hinsicht, zu »Spaniern« und erhob sie damit gleichzeitig über ihre ehemaligen Landsleute jenseits der Grenze, die im Gegensatz zu ihnen noch immer in ihrem fanatischen Hass auf Christen verharren würden.

Maldonado argumentierte in seinen Schreiben an den Kriegsminister in erster Linie auf militärischer Ebene und betonte den faktischen Nutzen der *Tiradores* für die Enklave, verband dieses Argument jedoch zugleich mit einem emotionalen Appell. Wenn die *Tiradores* aufgrund ihres Dienstes unzweifelhaft zu Spanien gehörten, so müsse der spanische Staat ihnen gegenüber auch die nötige Verantwortung zeigen. Schließlich müsse man »jeden, der mit der Waffe in der Hand einer Staatsmacht dient, als Untertan derselben anerkennen«, eine Auslieferung der *Tiradores* wäre daher ein »Akt der Schande für Spanien«[169]. Darüber hinaus, so hielt Maldonado den Argumenten Merry y Coloms und Mulai al-Abbas' entgegen, beschäftige auch Frankreich marokkanische Soldaten in Algerien und werde, im Gegensatz zu Spanien, nicht aufgefordert, diese Einheiten aufzulösen. Statt also für eine Auslieferung der *Tiradores* plädierte er abschließend für den Erhalt derselben in der Enklave, schließlich seien sie »die sicherste Garantie für die Aufrechterhaltung ihrer Grenzen, die sie, wie eine weitere Wacheinheit […], sauber halten werden von Angreifern und Mördern«[170]. Die Einheit sollte also auch aus sicherheits- und kolonialpolitischen Gründen zumindest als Reserve beibehalten werden.

An den Aussagen von Merry y Colom und Maldonado zeigt sich, wie sehr die spanische Wahrnehmung der *Tiradores* nicht nur vom Standpunkt des Betrachters abhing, sondern auch von den kontextbedingten und situativen Interessen, die damit jeweils verbunden waren. Merry y Colom übernahm in seinen Berichten an das spanische Kriegsministerium weitgehend die offiziellen Ansichten des *Makhzen*, was kaum überrascht, hatte er doch wenige Monate zuvor längere Zeit am Hof des Sultans verbracht[171] und stand zudem mit Mulai al-Abbas in engem Kontakt, sodass ihm die Anliegen des *Makhzen* geläufiger waren als die lokalen Gegebenheiten des

---

íntima de su amistad con la nuestra, indisoluble yá, porque la sellaron con su sangre […]«. Der Gouverneur von Melilla an den spanischen Kriegsminister, 21. November 1863, ebd.

169 »Su entrega sería un acto de humillacion para España, pues á todo el que con las armas en la mano sirve á una potencia debe considerarse como súbdito de la misma […]«. Aussage Maldonados im Bericht des Kriegsministers an den Staatssekretär, 19. Januar 1863, ebd.

170 »[…] la garantía mas firme para la integridad de sus límites, que como otra guardía civil ó rural conservarán limpios de saltadores y asesinos«. Der Gouverneur von Melilla an den Kriegsminister, 21. November 1863, ebd.

171 Merry y Colom war damit der erste spanische Vertreter, der seit der Regierungszeit Karls III. den Sultan persönlich aufsuchte. Seine Berichte aus der Zeit am marokkanischen Hof wurden gesammelt veröffentlicht: Francisco Merry y Colom, Relación del viaje a la ciudad de Marruecos que por disposición del Excmo. Sr. D. Manuel Pando, Marques de Miraflores, Primer Secretario de Estado, verificó en el mes de mayo de 1863, Madrid 1864.

Rifgebietes oder gar die persönlichen Umstände der *Tiradores* selbst. Im Gegensatz dazu argumentierte Maldonado unmittelbar als Gouverneur der Enklave und als Vorgesetzter der *Tiradores*, deren Verdienste und persönlichen Hintergründe er weitgehend kannte, und die er als Garanten für die Wahrung der Grenzen und die Sicherheit der Enklave verteidigte.

In Madrid war man angesichts der stark abweichenden Meinungen der Berichte aus Marokko unentschlossen, was die Zukunft der *Tiradores* anging. Es gelte, so der Kriegsminister, das Für und Wider der jeweiligen Argumente genau abzuwägen, schließlich beträfe die Entscheidung über den Verbleib der *Tiradores* letztlich »den Frieden und das Wohlergehen unserer Besitzungen an Marokkos Küste«[172]. Interessant ist, dass die Entscheidung bezüglich des Verbleibs der *Tiradores* letztlich offenbar nicht nur außen-, sondern auch innenpolitischen Gründen geschuldet war. So hieß es in einem Schreiben aus Madrid an Merry y Colom, eine Auslieferung der *Tiradores* gegen ihren Willen könnte im Abgeordnetenkongress dazu genutzt werden, der Regierung Ungerechtigkeit vorzuwerfen[173]. Mit der Berufung auf humanitäre Gefühle, Gerechtigkeit und nationale Ehre könnte die Opposition, so die Sorge in Regierungskreisen, die öffentliche Meinung für sich gewinnen und die Regierung diffamieren[174]. Wenn die *Tiradores* nun also aus freien Stücken nach Marokko zurückkehrten, so solle man ihnen zumindest eine Bescheinigung über ihren Status als spanische *Protégés* ausstellen, »damit sie stets unter dem Schutz derjenigen Fahne stehen, die sie mit ihrem Blut verteidigt haben«[175]. Weigerten sie sich jedoch, nach Marokko zurückzukehren, so sollten sie auch nicht dazu gezwungen, sondern stattdessen nach Ceuta gebracht werden[176]. Mit dieser Entscheidung hoffte man in Madrid, einer Instrumentalisierung des Themas durch die Opposition zuvorzukommen. Abgesehen von diesen innenpolitischen Überlegungen, beeinflussten außenpolitische Ereignisse zusätzlich den Entscheidungsprozess in Madrid. Nachdem es bei Alhucemas zu einem Attentat seitens einiger Berber gekommen war, hieß es auf spanischer Seite, man solle nicht auf die Forderungen des *Makhzen* zur Auslieferung der *Tiradores* eingehen, weil dies als Schwäche Spaniens ausgelegt werden könne. Stattdessen genüge es, die Betroffenen aus Melilla zu entfernen,

---

172 »[…] un asunto cuya resolucion definitiva puede afectar de una manera grave la tranquilidad y el bienestar de nuestras posesiones en la costa de Marruecos […]«. Der spanische Kriegsminister an den Staatssekretär, 19. Januar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

173 Der spanische Staatsminister an Merry y Colom, Madrid, 15. Februar 1864, ebd.

174 Ebd.

175 »[…] para que así esten siempre bajo el amparo de la bandera que defendieron con su sangre«. Der spanische Staatsminister an Merry y Colom, Madrid, 15. Februar 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

176 Ebd.

denn dies sei schließlich das zentrale Ansinnen des Sultans[177]. Inwieweit konkrete außen- wie innenpolitische Ereignisse, aber auch persönliche und situative Faktoren Perzeption und Praxis der spanischen Akteure beeinflussten, lässt sich anhand des Beispiels der *Tiradores* also gut demonstrieren.

Nachdem nun die königlichen Befehle zur Entwaffnung der *Tiradores* und deren Überstellung nach Ceuta ergangen waren[178], erreichten schließlich am 20. April 1864 die verbliebenen 31 *Tiradores*, deren 34 Frauen und 43 Kinder an Bord des Dampfschiffs *Ceres* die Enklave im Nordwesten[179]. In Ceuta lebten sie fortan, zusammen mit den Familien der *Mogataces* und den übrigen *Tiradores*, die bereits 1860 nach Ceuta gekommen waren, mehr schlecht als recht im so genannten *Barrio Moro* und blieben, wenn auch nicht als Soldaten, so doch als Übersetzer und Spione, in spanischen Diensten.

Dass die Auslieferung der *Tiradores* an Marokko nicht erfolgt war, hatte, wie zu sehen war, weniger mit einem tatsächlichen Gefühl der Verantwortung auf Seiten der spanischen Regierung gegenüber ihren muslimischen Untertanen und *Protégés* zu tun als vielmehr mit strategischen innen- wie außenpolitischen Argumenten[180]. Dass aber die Entfernung der *Tiradores* aus Melilla veranlasst wurde, war vor allem dem Einfluss Merry y Coloms und damit den Argumenten des *Makhzen* geschuldet. Im Rahmen dieser Argumentation wurden die indigenen Einheiten verantwortlich gemacht für Konflikte und Unruhen im Grenzgebiet und in Folge dessen zu zentralen Hindernissen für Frieden und Sicherheit, für (koloniale) Expansion und den Ausbau wirtschaftlicher Beziehungen erklärt. In der Wahrnehmung Merry y Coloms sowie des *Makhzen* vermischten sich dabei die Vorurteile gegenüber den »unzivilisierten« Rifbewohnern im Allgemeinen und den *Tiradores* als »Verrätern« im Besonderen. Die Tatsache, dass diese mit ihrer Meldung »die Seiten gewechselt« hatten, ließ sich für die politischen Akteure anscheinend nur damit erklären, dass es sich um Kriminelle handelte, die die Meldung zum Militärdienst zur Rechtsflucht genutzt hätten. Durch ihren Grenzübertritt begaben sich die *Tiradores* also letztlich in eine Art »Zwischenstatus«, der sie zu perfekten Sündenböcken für beide Seiten machte.

Die Stimmen der *Tiradores* selbst lassen sich in der Diskussion um die Auslieferung leider kaum nachvollziehen. Am ehesten ist noch davon auszugehen, dass

---

177 Zusammenfassung der Stellungnahmen von Merry y Colom und Maldonado, Kriegsminister an den Staatsminister, 19. Januar 1864, ebd.

178 Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 1. und 24. März 1864, R-153, Caja 427, Leg. 6, Carp. 14.

179 Vgl. Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an den Gouverneur von Melilla, Ceuta, 20. April 1864, ebd. sowie La Correspondencia de España, 21. April 1864.

180 Der spanische Kriegsminister an den Staatssekretär, 7. Mai 1864, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.

Manuel Alvarez Maldonado als ihr Vorgesetzter und Fürsprecher zumindest teilweise die Argumente der *Tiradores* selbst wiedergab, wie zum Beispiel hinsichtlich einer möglichen Gefährdung im Falle einer Auslieferung an Marokko. Dass keiner der *Tiradores* die Option wählte, als spanischer *Protégé* nach Marokko zurückzukehren, zeugt von dieser Sorge. Doch auch die Argumente, die Maldonado zur Verteidigung der *Tiradores* heranzog, implizierten weniger eine tatsächliche persönliche Verbundenheit als vielmehr eine kontextbedingte Fürsprache, deren Kern letztlich die militärische Nützlichkeit der Einheit für die Enklave bildete. Der Wert, den die *Tiradores* für Spanien bzw. die Enklaven hatten, resultierte unmittelbar aus ihrem militärischen Einsatz.

5.3.4 Verbleib der *Tiradores* in Ceuta und Ausblick

»Auch weiterhin mehren sich die für den Dienst der Stadt angeworbenen *moros* […]«, schrieb ein spanischer Reporter im Oktober 1860 aus Ceuta für seine Leserschaft in der Heimat. »[M]it ihren Frauen und Kindern durchqueren sie von Zeit zu Zeit die Straßen des Ortes in Form von Karawanen und bieten dabei ein ziemlich sonderbares Schauspiel«[181]. Die Ansiedelung einiger Mitglieder der *Tiradores* mit ihren Familien in Ceuta weckte ganz offensichtlich die spanische Neugier an dieser scheinbar so exotischen Personengruppe. »Gestern war ich auf dem *Hacho*[182], mit der Absicht, einige muslimische Familien zu sehen, die aus Melilla und Tétouan gekommen waren«, berichtete ein anderer Journalist. Seinen Informationen zufolge sollten die Männer dieser Familien »[…] die ehemalige Kompanie der *Mogataces* neu bilden und das separate und abgeschlossene Viertel bewohnen […], das jene zuvor besaßen […]«[183]. Die Erwartungen des spanischen Beobachters, exotische, wilde und unzivilisierte Menschen vorzufinden, wurden allerdings enttäuscht. Weder waren die *Tiradores* unhygienisch, noch entsprach

181 »Continúan aumentándose los moros alistados al servicio de la plaza, los cuales con sus mujeres y sus hijos atraviesan de vez en cuando las calles de la población de forma de caravanas, ofreciendo espectáculos bastante curiosos«. La Iberia, 25. Oktober 1860.

182 Als *el Hacho* wird hier der Teil der Festung von Ceuta bezeichnet, der sich auf dem Berg *Hacho* bei der Enklave befindet.

183 »Ayer estuve en el Hacho con el objeto de ver á unas familias moras venidas de Melilla y Tetuan, que segun tengo entendido, con otras muchas que se esperan de un momento á otro, formarán nuevamente en esta plaza la antigua compañía de mogataces, y ocuparán el barrio, que independiente y cerrado tuvieron antes; de la compañía dicha quedan algunos, como los Almanzores, hijos del comandante que fué de ella, y Jameiro, intérprete oficial de esta plaza. Efectivamente, al aproximarse al cuartel de Pabellones, que ocupa el centro de la fortaleza, la zambra de chiquillos moros que jugaban y corrian en todas direcciones, me hizo apercibir que allo se encontraban alojados, segun me habian dicho, interin se habilita su enunciado barrio […]«. Bericht aus Ceuta vom 16. August 1860, in: La Iberia, 22. August 1860.

die Kleidung seinen Erwartungen: »Ihre Kleidung, wenn auch nicht elegant, ist doch weit entfernt davon, das Elend und die Schlampigkeit der Wilden widerzuspiegeln, an deren Anblick ich gewöhnt bin […]«. Insbesondere den weiblichen Angehörigen der Gruppe widmete der männliche Betrachter seine Aufmerksamkeit. Deren Kleidung sei, so bemerkte er in einer Mischung aus Enttäuschung und Voyeurismus, »bei Weitem nicht so sittsam, wie es ihr Prophet wünschte, als er ihnen befahl, das Antlitz vor jedem Mann, der nicht der ihre ist, zu verhüllen«[184]. Die Frauen sähen offenbar »keinerlei Hindernis, sich mit unbedecktem Gesicht den Blicken der Neugierigen auszusetzen […]«[185]. Auch die Tatsache, dass einer der *Tiradores* zwei Frauen hatte, schien dem Berichterstatter erwähnenswert. Obwohl man in Ceuta durch die dort lebenden *Mogataces* und deren Familien eigentlich an die Präsenz muslimischer Bürger vor Ort gewöhnt sein sollte, so bedingte deren Unterbringung in einem separaten Viertel offensichtlich dennoch, insbesondere für europäische Berichterstatter während des »Tétouan-Kriegs«, ihren Status als exotische Außenseiter. Charles Yriarte, Korrespondent der *Monde illustré* in Marokko[186], der das spanische Heer begleitete, berichtete aus dem *Barrio Moro* in Ceuta, wo er, aufgrund einer Überfüllung sämtlicher Unterkünfte in der Stadt, einige Nächte zubrachte: »Dieses Wohnviertel hat einen bösen Charakter«[187]. Er fühle sich inmitten der *moros* äußerst unwohl angesichts der »größten Verachtung« mit der diese die europäischen Gäste in ihrem Viertel betrachteten[188]. Die räumliche Trennung bedeutete nicht nur eine Einschränkung des Kontakts zur übrigen Bevölkerung der Stadt, sodass ein Besuch des *Barrio Moro* für europäische Zeitgenossen als exotische Exkursion verstanden werden konnte, sondern auch die

---

184 »El traje de estos moros, aunque no es elegante, dista mucho de reflejar la miseria é incuria de los montaraces que estoy acostumbrado á ver; y el de las moras, que son cinco, si bien muy parecido al de los hombres, no es todo lo honesto que sin duda deseó su Profeta al ponerles por precepto se cubrieran el rostro ante el hombre que no fuera el suyo; y que por cierto las á que me refiero, entre las que hay una muy bonita y muy joven, pero ya casada, no tienen inconveniente en presentarse con la cara descubierta ante las miradas de los curiosos […]«. Bericht aus Ceuta vom 16. August 1860, in: La Iberia (übernommen aus Gaceta Militar), 22. August 1860.

185 »El traje de estos moros, aunque no es elegante, dista mucho de reflejar la miseria é incuria de los montaraces que estoy acostumbrado á ver; y el de las moras, que son cinco, si bien muy parecido al de los hombres, no es todo lo honesto que sin duda deseó su Profeta al ponerles por precepto se cubrieran el rostro ante el hombre que no fuera el suyo; y que por cierto las á que me refiero, entre las que hay una muy bonita y muy joven, pero ya casada, no tienen inconveniente en presentarse con la cara descubierta ante las miradas de los curiosos […]«. Bericht aus Ceuta, 16. August 1860, in: La Iberia, 22. August 1860.

186 Zu Yriarte vgl. den Eintrag »Yriarte, Charles«, veröffentlicht von: Bibliothèque nationale de France, URL: <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12647030x> (11.07.2024).

187 »Ce ghetto a un caractère féroce«. Yriarte, Sous la Tente, S. 5.

188 Ebd.

Qualität der Wohnstätten entsprach nicht derjenigen im Rest Ceutas. So wurden die Wohngebäude des *Barrio Moro* in der Zeitschrift *España en África* noch Anfang des 20. Jahrhunderts als »niedrige, schmutzige und schlecht belüftete Räume unter abscheulichen Hygienebedingungen« beschrieben[189].

Ihr Status als spanische Untertanen und *Protégés* spielte bei den orientalistischen Phantasien und Vorurteilen europäischer Beobachter offenbar keine Rolle, aber auch auf Seiten der spanischen Autoritäten rückten vermeintliche kulturelle Andersartigkeiten aufgrund ihrer Herkunft immer wieder in den Vordergrund, wenn es darum ging, die *Tiradores* zu Sündenböcken für Konflikte zu machen. Dadurch sahen diese sich immer wieder Diskriminierungen ausgesetzt, die im Endeffekt ihre tatsächliche Integration ebenso verhinderten wie die Unterbringung im separaten Stadtviertel. So wurde es ihnen beispielsweise untersagt, sich außerhalb der Enklave eine Ehefrau zu suchen, mit der Begründung, dies müsse zwangsläufig zu Konflikten mit den benachbarten Anghera führen, mit denen man gerade gute Beziehungen pflege[190]. Anlass für diese Entscheidung bot der Versuch Mohammad ben Mohammads, eines *Tiradors* aus Melilla, der mittlerweile in Ceuta lebte, seine Ehefrau aus Tétouan nachzuholen[191]. Der Fall beschäftigte nicht nur die lokalen, sondern auch die nationalen spanischen Autoritäten, bis hin zum spanischen Staatsminister. Man befürchtete, dass die Ereignisse einen negativen Einfluss auf die spanisch-marokkanischen Beziehungen haben könnten. Obwohl Mohammad ben Mohammad bereits seit 1862 in spanischen Diensten stand und sich während dieser Zeit mehrfach ausgezeichnet hatte, wurde ihm die Mitnahme seiner Frau letztlich verweigert. Wenn, so Merry y Colom, in Ceuta eine große »marokkanische Kolonie« existierte, deren Dienste für Spanien von Nutzen wären, dann wäre es hinzunehmen, den »fanatischen Widerstand der Marokkaner« gegen die Heirat muslimischer Frauen mit »auf christlichem Boden ansässigen *moros*« auf sich zu ziehen. Doch angesichts der geringen Anzahl der *Tiradores*, die zudem allesamt Kriminelle und damit von geringem Nutzen für Spanien seien, existiere »kein ausreichender Grund dafür, entgegen der lokalen Bedenken auf dem

189 »El cuartel y las viviendas de los moros casados se hallan habilitados bajo las bóvedas de las fortificaciones, en locales reducidos, infectos, mal ventilados y de detestables condiciones higiénicas«. Europa en África 4 (1909), S. 224f.

190 Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an das Kriegsministerium, Ceuta, 15. September 1867 [wird zitiert in einem Schreiben des Kriegsministeriums an den Vertreter der spanischen Regierung in Tanger, Madrid, 14. Oktober 1867], AHN, Exteriores, H 1639, Exp. 2.

191 Vgl. hierzu Kap. 4.3.2.

Recht jener *moros* zu beharren, ihre Frauen nach Ceuta zu bringen«[192]. Auch der Gouverneur von Ceuta sah die Angelegenheit ähnlich:

> Die Mitglieder der *Seccion del Rif* haben bisher immer Ehen geschlossen mit Frauen, die sie untereinander aus ihren eigenen Familien auswählten […], das bedeutet, es existiert weder ein Recht […] darauf, Frauen aus Marokko herzubringen, noch gibt es die Notwendigkeit dazu, da hier die arabische Reproduktion [sic] durch eine ausreichende Zahl an Männchen und Weibchen [sic] gesichert ist[193].

Wenn ein *Tirador* trotz allem wünsche, eine Frau von außerhalb der Enklave zu ehelichen, so müsse er eben die Stadt verlassen und den Dienst quittieren[194]. Die von rassistischen Ansichten getränkte Argumentation des Gouverneurs demonstriert deutlich, dass die *Tiradores* und ihre Familien nicht als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft angesehen wurden. Nicht nur, dass sie in einem weitgehend isolierten und ärmlichen Wohnviertel leben mussten, darüber hinaus wurden ihre persönlichen und familiären Bedürfnisse missachtet und auf die rein biologische Frage der Fortpflanzung reduziert. Der Kontrast zu dem im selben Schreiben des Gouverneurs geäußerten Lob hinsichtlich des hervorragenden Einsatzes der *Tiradores* könnte kaum größer sein[195]. Die Angehörigen der Einheit hätten, so der

---

192 »[…] Si en Ceuta hubiese una Colonia árabe dedicada al trabajo de la tierra; una Colonia productora que aumentase la riqueza de la nuestra, entonces seria conveniente y hasta necesario mantener el derecho de aquellos habitantes de casarse con mujeres de su religion en Marruecos, y conducirlas á territorio Español; aunque esto hiriese la susceptibilidad musulmana, y diera lugar á conflictos con las tribus. Lo mismo debería hacerse si en Ceuta tuviesemos un núcleo formal de Tropas indígenas, que por su fidelidad ya probada, pudiera inspirarnos confianza. Pero en la actualidad, solo tenemos en Ceuta 28 árabes que se acogieron al amparo de nuestro pabellon, despues de cometer crímenes en su país; gente desalmada, y en la que no debemos tener confianza alguna; que tuvimos que sacar de Melilla, donde primero se refugiaron y donde servian, porque provocaban continuados conflictos; gente, en fin, que nada nos produce, que para nada sirve, y que viven todos del Presupuesto. ¿Qué interés tiene España en fomentar ésta población marroquí, que tenemos que mantener, y que no presta utilidad? […]«. Merry y Colom an den Staatssekretär, Tanger, 2. Mai 1867, AGA 15(17), Sección de África, Marruecos, 81/00142.

193 »[…] Los individuos de la Seccion del Rif han contraido y contraen matrimonio eligiendo mugeres de entre las familias de ellos mismos que viven en esta poblacion en un barrio independiente, por consiguiente ni ecsiste ese derecho que supone de traer moras de Marruecos, ni hay necesidad de que ecsista estando aqui sostenida la reproduccion árabe por número suficiente de varones y hembras […]«. Der Gouverneur von Ceuta an das spanische Staatsministerium, 15. September 1867, AHN, Exteriores, H 1639, Exp. 2.

194 Der Gouverneur von Ceuta an das Staatsministerium, 15. September 1867, ebd.

195 Interessanterweise zitiert auch der Militärhistoriker José Luis de la Mesa Gutiérrez aus diesem Bericht, dabei lässt er jedoch – ob nun absichtlich oder unabsichtlich – den Teil zur »arabischen Reproduktion« aus, um stattdessen, ganz im Einklang mit einer kolonialistischen Prägung, wie sie

Gouverneur, bereits in Melilla Großartiges geleistet und erfüllten auch in Ceuta stets ihre Pflichten zu seiner Zufriedenheit: »[…] ohne ihre Hilfe als Übersetzer bei den täglichen Zwischenfällen in den äußeren Festungsbereichen, sähen wir uns mit zahlreichen Hindernissen konfrontiert«[196].

Während man also zwar ihre Dienste durchaus wertschätzte, wurden die *Tiradores* aufgrund ihres ethnisch-kulturellen Hintergrunds dennoch immer wieder marginalisiert und diskriminiert. Vorurteile prägten die Wahrnehmung sogar bei denjenigen, die sich als Fürsprecher der *Tiradores* ausgaben, so zum Beispiel, wenn der Gouverneur von Melilla berichtete, die *Tiradores* hätten durch ihren Dienst für Spanien einen neuen »Grad an Zivilisation« erreicht, den sie, so lässt sich schlussfolgern, zuvor nicht hatten und den sie auch rasch wieder verlieren könnten, sobald sie sich nicht mehr in diesen Diensten befänden. Die Äußerungen des Oberbefehlshabers in Granada weisen in eine ähnliche Richtung. Dieser hatte die lokalen Autoritäten in Melilla gewarnt, nach der Entwaffnung müssten die *Tiradores* schnellstmöglich aus der Enklave entfernt werden, weil man sonst Gefahr liefe, dass diese, sobald sie nicht mehr der »strengen Disziplin« des spanischen Militärs unterworfen seien, sofort gemeinsame Sache mit den *moros del campo*, also den benachbarten Berberstämmen machen könnten[197]. Nur durch den Dienst und die damit verbundene Disziplin und »Zivilisierung«, so lassen sich beide Aussagen interpretieren, sei das »wilde Naturell« der Berber, zumindest für die Dauer des Dienstes, zu bändigen. Misstrauen aufgrund ihrer Herkunft schien jedoch weiterhin angebracht und notwendig. Dies erklärt auch, dass sich die *Tiradores* nach dem Ende ihres aktiven Dienstes als Soldaten nicht nur im Hinblick auf ihre familiäre Situation, sondern auch hinsichtlich ihrer beruflichen Perspektiven immer wieder Hindernissen ausgesetzt sahen.

Einige von ihnen betätigten sich nach ihrem Abschied aus dem Militärdienst als Übersetzer, aber auch dies war oftmals mit Schwierigkeiten verbunden, schließlich waren die diesbezüglichen Arbeitsplätze begrenzt[198]. So lässt sich zum Beispiel für Ceuta eine gewisse Jobkonkurrenz zwischen *Mogataces* und *Tiradores* feststellen, sodass bereits erwähnter Ali Ben Besier zwar zunächst den Übersetzerposten von Jamet und Chirali Bencadar, zwei ehemaligen *Mogataces*, übernahm, weil diese als

für spanische militärhistorische Werken zu Nordafrika üblich ist, den Fokus auf den Nutzen und die guten Dienste der indigenen Einheit zu legen. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 161.

196 »[…] sin el ausilio de ellos como interpretes para las diarioas incidencias que ocurren en los destacamentos de los fuertes esteriores, nos veriamos en muchos embarazos«. Der Gouverneur von Ceuta an das spanische Staatsministerium, 15. September 1867, AHN, Exteriores, H 1639, Exp. 2.

197 Der Oberbefehlshaber in Granada an den Gouverneur von Melilla, Granada, 1. März 1864, R-153, Caja 427, Leg. 6, Carp. 14.

198 Laut einer königlichen Anordnung sollten die Übersetzerposten für ehemalige Tiradores und Mogataces auf 10 Personen beschränkt bleiben. Vgl. Mesa Gutiérrez, De los Mogataces, S. 156.

unzuverlässig galten[199], aber schon ein Jahr später von ersterem wieder abgelöst wurde[200]. Als er schließlich im Jahr 1867 von der Einrichtung einer marokkanischen Zollstelle in Melilla erfuhr, bat er in einem Schreiben an die spanische Königin darum, als Übersetzer dorthin versetzt zu werden, immerhin habe er bereits auf königliche Anordnung hin in Ceuta als Übersetzer gedient und weise daher die notwendigen Fähigkeiten auf, dies auch in Melilla zu tun[201]. Eine Anstellung in Melilla wurde Jach Ali Ben Besier jedoch verwehrt mit der Begründung, »eine solche Ernennung könnte […] die guten Beziehungen ungünstig beeinflussen, die zwischen dieser […] Stadt [Melilla] und den *moros fronterizos* herrschen«[202]. Schließlich seien die *Tiradores* 1864 aus Melilla entfernt worden »aufgrund eben jenes schlechten Bildes, das die Rifbewohner im Grenzgebiet von ihnen hatten, die glaubten, es handele sich um geflohene Kriminelle, die den Schutz der Christen gesucht hätten«[203]. Ganz gleich, ob diese Anschuldigungen nun der Wahrheit entsprächen oder ungerechtfertigt seien, so müsse die Anwesenheit eines *Tiradors* in Melilla in jedem Fall vermieden werden, denn dies gäbe den Rifberbern nur einen Vorwand, um die guten Beziehungen zur Enklave zu stören. Dies wiederum sei mit Blick auf die Etablierung der marokkanischen Zollstelle in Melilla unbedingt zu verhindern, von der man sich »die besten Ergebnisse« – vor allem pekuniärer Art – erhoffe[204].

Trotz all der Widrigkeiten, denen sie im privaten wie beruflichen Leben ausgesetzt waren, verblieben die *Tiradores* zum Großteil über Generationen hinweg in spanischen Diensten, vermutlich auch, weil eine Rückkehr ins Rifgebiet angesichts der damit verbundenen Gefahren keine Option war. Im Jahr 1887 zum Beispiel trat ein gewisser Jamet Ben Amar Janina (siehe Abbildung 9) den Dienst in der nun als *Compañía de Moros de Ceuta* bekannten Einheit an, wie dies sein Vater, Jamet Ben Amar vom Stamm der Frajana, bereits 25 Jahre zuvor getan hatte[205].

---

199 Königliche Anordnung vom 10. August 1864, wiedergegeben in einem Schreiben des Gouverneurs von Ceuta, Ceuta, 30. September 1864, AGA 15(17) 81/131.

200 Königliche Anordnung vom 18. August 1865, in einem Schreiben des Staatsministers an den spanischen Vertreter in Tanger, 23. August 1865, AGA (15)17, Sección de África, Marruecos, 81/225, Exp. 1.

201 Jach Aly Ben Besier an die Königin, Ceuta, 6. Juli 1867, AGA 15(17) 81/131.

202 Das spanische Kriegsministerium an den Gouverneur in Ceuta, Palacio, 3. Oktober 1867, ebd.

203 Ebd.

204 »[…] Cualquiera pues que sea el fundamento de esta mala opinion, aunque fuese absolutamente injusta, el hecho es que los Tiradores del Rif son mal mirados por los fronterizos de Melilla y que la presencia de cualquiera de ellos daria pretesto á los moros para turbar la buena inteligencia que mantienen con la poblacion española, lo cual importa evitar siempre y singularmente hoy que acaba de abrirse la nueva aduana marroqui de la cual hay motivo para esperar los mejores resultados […]«. Das spanische Kriegsministerium an den Gouverneur in Ceuta, Palacio, 3. Oktober 1867, ebd.

205 Vgl. Europa en Africa 4 (April 1909), S. 227.



Abbildung 9: Jamet Ben Amar Janina, Sohn von Jamet Ben Amar (Stamm der Frajana, bei Melilla) und Unteroffizier in der Compañía de Moros de Ceuta, ausgezeichnet mit dem silbernen Kreuz Isabellas der Katholischen durch König Alfons XIII, ca. 1900.

5.4 Exkurs: Zwischen Koexistenz, Kooperation und Konversion – Die Familie Almanzor

Die Verbindungen der Familie Almanzor zu Spanien beginnen bereits Anfang des 18. Jahrhunderts mit der Gründung der *Moros Mogataces* in Oran, zu deren Dienst sich ein gewisser Almanzor Ben Onzar meldete und in deren Kreisen er zum Hauptmann aufstieg[206]. Auch seine Nachfahren blieben durch ihre militärischen Dienste Zeit ihres Lebens eng mit Spanien verbunden, einige kämpften auch im sogenannten spanischen »Unabhängigkeitskrieg« gegen die französische Besatzung unter Napoleon mit[207]. Der Legende nach war die Verbindung der Familie Almanzor nach Spanien noch um einiges älter, sie ließ sich demnach auf den gleichnamigen und sehr einflussreichen muslimischen Politiker Almanzor im Kalifat Córdoba des 10. Jahrhunderts zurückführen[208]. Ob diese Abstammung nun tatsächlich der Wahrheit entsprach oder nicht, ist kaum zu überprüfen. Bedeutsam ist jedoch, dass der angebliche berühmte Vorfahre sowohl von Angehörigen der Familie selbst als

206 Vgl. die Akte zu Cadur Almanzor Ben Onzar im Archivo General de Simancas, SGU, LEG, 7318,106.
207 Vgl. El Heraldo, 15. Juni 1854.
208 Vgl. La Época, 16. November 1850 sowie El Clamor Público, 18. Dezember 1859.

auch von deren spanischen Fürsprechern genutzt wurde, um die »spanischen« Wurzeln der Familie und damit ihre untrügliche Loyalität und Treue gegenüber dem spanischen Staat zu unterstreichen[209]. Mit dem Verweis auf die historische Figur des Almanzor bezog man sich schließlich auf die Zeit der muslimischen Herrschaft auf der Iberischen Halbinsel und suggerierte damit eine historische Zugehörigkeit der Almanzors zu Spanien jenseits religiöser Differenzen. Ein ganz ähnlich gearteter Verwandtschaftsdiskurs war, wie bereits zu sehen war, vor allem in Kreisen spanischer Kolonialisten üblich, diente er doch der Legitimierung der spanischen Kolonisierungsmission in Nordafrika[210]. Anhand der Familie Almanzor lassen sich nun nicht nur die langjährige – tatsächliche ebenso wie mythische – Verbindung einer muslimischen Gruppe zum spanischen Staat im Allgemeinen und zu Ceuta im Besonderen aufzeigen, sondern auch die Widersprüchlichkeiten des spanischen Umgangs mit muslimischen Untertanen anhand konkreter Personen und deren Schicksal demonstrieren.

Catur Ben Onzar Almanzor, Enkel des ersten Almanzors, war mit den Spaniern nach Ceuta gewechselt, nachdem diese Ende des 18. Jahrhunderts Oran verlassen hatten. Dort stieg er zum Unteroffizier auf[211]. Er lebte mit seiner Familie im muslimischen Stadtviertel der Enklave und betätigte sich während seiner Zeit in Ceuta auch als Kundschafter, indem er z. B. nach Tétouan reiste, um die Spanier über Ereignisse in Marokko zu informieren[212]. Als Catur im Jahr 1850 starb, wurde sein Leichnam nicht innerhalb der Enklave begraben, sondern, begleitet von den entsprechenden muslimischen Ritualen, bei einer nahegelegenen Moschee auf marokkanischem Boden[213]. Dieses Detail ist aufschlussreich, demonstriert es doch einerseits, dass innerhalb des spanischen Territoriums trotz der mittlerweile langjährigen Präsenz muslimischer Untertanen in Ceuta keine entsprechende Begräbnisstätte für sie vorgesehen war. Andererseits lässt sich die Bereitschaft, den Leichnam im Rahmen einer islamischen Zeremonie auf muslimischem Boden zu bestatten, auch als Anerkennung des sozialen Status’ des Verstorbenen sowie gleichzeitig als eine Form der religiösen Toleranz seitens der spanischen Entscheidungsträger vor Ort interpretieren, da hier der nichtkatholische Glaube in seiner Bedeutung für den Verstorbenen und dessen Angehörige anerkannt und respektiert wurde.

Auch die Nachfahren des Catur Ben Onzar Almanzor besetzten hochrangige Posten in der Einheit der *Moros Mogataces*, da sie aufgrund ihrer langjährigen Dienste

209 Vgl. ebd.

210 Vgl. hierzu Kap. 2.1.3.

211 Vgl. die Akte zu Cadur Almanzor Ben Onzar im Archivo General de Simancas, SGU, LEG, 7318,106.

212 Vgl. El Universal, 20. April 1821.

213 Vgl. La Época, 16. November 1850; ähnlich in La Nación, 18. November 1850 und La Esperanza, 20. November 1850.

als weitgehend vertrauenswürdig galten[214]. Doch nicht nur ihre militärische Erfahrung, sondern auch die spezifische Sozialisierung der Almanzors bedingte deren Bedeutung für Spanien: Ihre Kinder gingen in Ceuta gemeinsam mit den spanischen Kindern zur Schule und konnten neben Arabisch auch Spanisch nicht nur sprechen, sondern auch lesen und schreiben[215]. Einige von ihnen arbeiteten nach Beendigung ihres Militärdienstes als Übersetzer, so zum Beispiel Chirali Bencador Almanzor, ein Sohn des besagten Catur, der im Jahr 1860 gemeinsam mit seinem Bruder die Posten des ersten und zweiten Übersetzers in Ceuta besetzte[216]. Mitglieder der Familie Almanzor wurden von der spanischen Königin mehrfach im Rahmen persönlicher Audienzen empfangen[217], was zum einen ihr vergleichsweise hohes gesellschaftliches Ansehen unterstreicht, zum anderen aber auch ihre unmittelbare Bindung an die Königin als deren Untertanen.

Neben beruflicher gab es auch persönliche Verbindungen der Familie Almanzor nach Spanien. Hierauf verweist zum Beispiel der Historiker José Luis Gómez Barceló in seinem Aufsatz über den spanischen Arzt Celestino García Fernández in Ceuta, der durch seine Heirat mit Serafina Almanzor Vázquez enge Beziehungen zur Familie Almanzor unterhielt[218]. Serafina war die Enkelin Catur Ben Onzar Almanzors und eine Tochter Eitaria Almanzors, die sich seit ihrer Konversion zum Katholizismus María de África nannte und ebenfalls einen Spanier geheiratet hatte[219]. Damit war Serafina gleichzeitig die Nichte Feytona Almanzors, die nach einem langen Weg ebenfalls zum Katholizismus konvertiert war[220]. Sicher sind die Almonzar ein sehr besonderer Fall und doch kann an ihnen exemplarisch aufgezeigt werden, wie weit und stark eine muslimische Familie aus den Enklaven in spanische Kreise integriert sein konnte.

Die Almanzors bewegten sich zwar, so konstatiert José Luis Gómez Barceló, aufgrund ihrer vergleichsweise guten spanischen Ausbildung in beiden Welten – der arabischen ebenso wie der spanischen –, dies bedeutete aber gleichzeitig, dass sie weder zu der einen noch zu der anderen wirklich gehörten[221]. Gómez Barceló bringt die in der Familie Almanzor vergleichsweise häufigen Glaubenswechsel zum

214 Vgl. José Luis Gómez Barceló, Un médico en la frontera de dos mundos: Celestino García Fernández (1851–1908), in: Francisco Javier Martínez Antonio/Irene González González (Hg.), Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX, Madrid 2011, S. 385–404, hier S. 388f.

215 Vgl. Gómez Barceló, Un médico en la frontera, S. 389.

216 Vgl. La Iberia, 25. Oktober 1860.

217 Vgl. La España, 12. September 1849 sowie El Heraldo, 15. Juni 1854.

218 Vgl. Gómez Barceló, Un médico en la frontera.

219 Vgl. ein Schreiben des Vikars von Ceuta, José Barragan, an den Gouverneur der Enklave. Ceuta, 24. November 1850, AD[C] 1134.

220 Zum Fall der Feytona Almanzor vgl. Kap. 4.3.3.

221 Vgl. Gómez Barceló, Un médico en la frontera, S. 389.

Katholizismus mit dieser Situation, die er als »Integrationsprobleme« bezeichnet, in Verbindung[222]. Es mag durchaus stimmen, dass die Konversion zum Katholizismus einem tiefsitzenden Wunsch nach Zugehörigkeit entsprang. Die Tatsache, dass es vor allem die weiblichen Familienmitglieder waren, die konvertierten, lässt jedoch sicherlich auch andere Erklärungen zu: zum einen den Wunsch nach Heirat mit einem Spanier, zum anderen ganz allgemein den Wunsch nach Erweiterung der eigenen Handlungsoptionen und einem damit verbundenen Pragmatismus.

Trotz ihrer zahlreichen und langjährigen Dienste für Spanien war die Existenz der Familie Almanzor insbesondere in Friedenszeiten immer wieder gefährdet. Waren deren Angehörige militärisch nicht mehr von Nutzen, so fühlte sich der spanische Staat ihnen gegenüber offenbar kaum noch verpflichtet. Dies erklärt den Besuch eines Sohnes des verstorbenen Catur Almanzor in Madrid im Jahre 1853, nachdem die Einheit der *Mogataces* aufgelöst worden war. Bei seinem Besuch bat er dringend um Unterstützung durch den spanischen Staat. Andernfalls müsse er seine Dienste einer anderen Regierung anbieten[223]. Ihm wurde schließlich seitens der spanischen Regierung Unterstützung zugesagt, mit dem Argument, man wolle im Sinne der eigenen afrikanischen Besitzungen nicht auf seine Kenntnisse verzichten[224]. Kolonisierungsvorhaben, so lässt sich dies interpretieren, ließen sich kaum ohne fähige Übersetzer und Vertraute umsetzen. Auch hier stand also offenbar erneut vor allem der konkrete Nutzen der muslimischen Untertanen im Vordergrund des spanischen Interesses, wie dies bereits für den Fall der *Tiradores* demonstriert wurde. Insbesondere die Almanzors versprachen dabei als Repräsentanten der *Mogataces* und aufgrund ihrer damit verbundenen spezifischen Kenntnisse einen über den unmittelbaren militärischen Nutzen hinausgehenden Mehrwert im Sinne des Kolonialisierungsgedankens.

5.5 Fazit

Die Gründung der *Tiradores* ist als Teil der Intensivierung einer spanischen Einflussnahme in Marokko in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu verstehen. Anhand der spanischen – nationalen wie lokalen – Politik in Bezug auf diese Einheit lassen sich Merkmale aufzeigen, die für die frühe Phase des spanischen Kolonialismus in Nordafrika charakteristisch waren, darunter zum Beispiel das Schwanken zwischen einer mehr oder minder offensiven Kolonialpolitik einerseits und diplomatischen Konfliktvermeidungsstrategien andererseits, deren Hauptziel der

222 Vgl. ebd.
223 Vgl. La Esperanza, 6. Oktober 1853.
224 Vgl. ebd.

Ausbau spanisch-marokkanischer Handelsbeziehungen war. Der jeweilige politische Kontext bedingte einen situations- und kontextabhängigen Pragmatismus auf lokaler wie nationaler und internationaler Ebene, ganz gleich, ob man sich im Sinne einer »heimlichen« Kolonisierung um den Ausbau persönlicher Bindungen marokkanischer Bürger an Spanien bemühte, zum Beispiel durch die Eingliederung von Berbern ins spanische Militär oder Einbürgerungen, oder aber ob man, ganz im Gegenteil, eine solche Anbindung als schädlich für den Frieden zwischen Marokko und Spanien bzw. Spanien und den anderen europäischen Mächten ansah. Während sich die Regierung in Madrid angesichts innen- wie außenpolitischer Einschränkungen und Anforderungen in den Jahren nach 1860 noch recht wankelmütig im Hinblick auf kolonialpolitische Maßnahmen in Marokko zeigte, so war die Position der spanischen Autoritäten in den Enklaven umso deutlicher für einen Ausbau des spanischen Einflusses in der Region, was zunächst mit militärischen und sicherheitspolitischen Argumenten aus dem lokalen Kontext, zunehmend aber auch mit kolonialistischen Absichten begründet wurde. Ein solcher Einflussgewinn sei, so die überwiegende Meinung der Gouverneure vor Ort, auch mittels einer zunehmenden persönlichen Bindung von Marokkanern zu erreichen. Diese Strategie garantiere nicht nur die Sicherheit und letztlich die Existenz der Enklaven, sondern auch die zukünftige Durchsetzung spanischer Kolonialinteressen in der Region.

Angesichts sicherheitspolitischer, militärischer und kolonialistischer Gesichtspunkte rückten religiös-kulturelle Differenzen in den Hintergrund, sodass in den Enklaven nicht nur Sonderregelungen in Bezug auf die Einbürgerung muslimischer Personen gelten konnten, sondern auch Zugeständnisse bezüglich religiös-kultureller Unterschiede gemacht wurden, wie am Beispiel der *Tiradores* zu sehen war. Hier sind, neben modernen kolonialistischen Absichten, auch deutliche Parallelen zu Praktiken zu erkennen, wie sie bereits in ähnlicher Form aus der Frühen Neuzeit bekannt sind. Dies ließ sich anhand von Artikel 6 des Handelsvertrags von 1861 und den Einbürgerungen, aber auch am Beispiel der Vorgängerorganisation der *Tiradores*, den *Mogataces*, demonstrieren. Die Annahme, dass es sich bei der lokal praktizierten religiösen Toleranz im 19. Jahrhundert um eine Neuheit handelte, ist angesichts dieser Parallelen zu relativieren, wenngleich die verhältnismäßig große Resonanz auf den genannten Artikel 6 des Handelsvertrags durchaus von einer möglicherweise zunehmenden Sensibilisierung für religiöse Toleranz einerseits sowie für kolonialpolitische Fragen andererseits zeugt. Die Aufnahme muslimischer Personen bedrohte, wie zu sehen war, in den Augen kirchlicher Vertreter vor Ort die religiöse und kulturelle Einheit. Das Bedürfnis der kirchlichen Vertreter nach einer Aufrechterhaltung der religiösen Ordnung in den Enklaven lässt sich dabei zum einen mit der peripheren Lage und »Bollwerk«-Funktion der Enklaven erklären. Die Aufnahme muslimischer Personen bedeutete in diesem Zusammenhang eine potenzielle Schwächung des eigenen (katholischen) Lagers.

Gleichzeitig stellte eine Aufweichung der religiösen Einheit bzw. Einheitlichkeit aber auch die Machtposition der Kirche vor Ort in Frage.

Die beschriebenen Formen religiöser Toleranz gegenüber muslimischen »Bürgern« oder muslimischen Militärangehörigen waren, so lässt sich konstatieren, eher von (situativer) Notwendigkeit und Pragmatismus als von einer bewussten ideologischen Entscheidung geprägt[225]. Während die *Tiradores* zwar theoretisch als spanische Untertanen angesehen und damit als »Spanier« unter den Schutz der spanischen Regierung gestellt waren, so war diese Art der Integration eng mit ihrem militärischen Einsatz verbunden und galt letztlich nur für die Dauer ihres Dienstes. Nicht nur, dass die Angehörigen der Einheit nach ihrer Entwaffnung in einem separaten Viertel in Ceuta untergebracht wurden, sie sahen sich nach der erzwungenen Aufgabe ihres aktiven Dienstes auch immer wieder Diskriminierungen von spanischer Seite ausgesetzt, die mit ihrem religiösen und kulturellen Hintergrund zusammenhingen. Ganz gleich, ob es sich »nur« um die Unterstellung einer unhygienischen oder unmoralischen Lebensweise handelte oder um den Vorwurf einer grundsätzlich kriminellen Neigung – all diese Vorurteile hatten letztlich weitreichende Konsequenzen für die Betroffenen: Sie durften nicht weiter aktiven Dienst leisten und in Melilla und damit in der Nähe ihrer Familien im Rifgebiet bleiben, es wurde ihnen untersagt, ihre Ehefrauen in Marokko frei zu wählen, und ihre sozialen wie beruflichen Perspektiven waren gering. Nach ihrer Entwaffnung und Überstellung nach Ceuta hatten die *Tiradores* immer wieder Schwierigkeiten, sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen, wovon die, oftmals vergeblichen, Bitten einiger Mitglieder um die Anstellung als Übersetzer in spanischen Diensten Zeugnis ablegen. In Konflikten zwischen den Enklaven und ihrem Umland wurden die *Tiradores* und ihre Familien darüber hinaus immer wieder zu Sündenböcken, da sie offenbar weder als volle Mitglieder der einen noch der anderen Gemeinschaft angesehen wurden und damit letztlich entweder verdächtigt werden konnten, mit der jeweils anderen Seite gemeinsame Sache zu machen, oder aber im Sinne einer Verständigung der beiden Konfliktparteien auf einen gemeinsamen Schuldigen ins Zentrum der Schuldzuweisungen gerieten. Dennoch beweist das Beispiel der Familie Almnazor, dass die Integration muslimischer Einheiten und ihrer Familien in die spanische Gesellschaft über einen längeren Zeitraum hinweg zumindest in Ansätzen funktionieren konnte.

---

225 Ähnlich schlussfolgert auch Abel Albet-Mas im Hinblick auf den spanischen Umgang mit dem kolonialen Marokko unter Franco: »Tolerance was quite real, but reflected a perception of necessity rather than choice«. Albet-Mas, Three Gods, Two Shores, One Space, S. 598.

6. Vom Makel des »Abtrünnigen« – Die spanische Flucht über die Grenze

6.1 Einleitung

Als der spanische Häftling Miguel Aguilar im Juni 1857 nach Melilla, dem Ausgangsort seiner Flucht, zurückkehrte, tat er dies in der typischen Kleidung des Rifgebietes, wo er sich jahrelang aufgehalten hatte. Für die spanischen Autoritäten auf kirchlicher wie auf staatlicher Seite war damit ausreichend bewiesen, dass Aguilar während seines Aufenthalts in Marokko zum Islam übergetreten war[1]. In ihren Augen hatte er sich offenbar mit dem Grenzübertritt sowohl in weltlicher als auch in religiöser Hinsicht strafbar gemacht.

Anhand der Personengruppe der spanischen Häftlinge, die aus den Enklaven über die Grenze nach Marokko flohen, soll im Folgenden untersucht werden, welche Rolle die religiöse Zugehörigkeit an der Grenze spielte – für den einzelnen Häftling einerseits, aber auch für die spanischen Autoritäten andererseits. Dabei werden Voraussetzungen und Praktiken der Flucht ebenso eine Rolle spielen wie die rechtlichen Rahmenbedingungen derselben. Wie die so genannten »Renegaten« seitens der spanischen Mehrheitsgesellschaft wahrgenommen wurden und mit welchen Konsequenzen sie nach ihrer Rückkehr nach Spanien rechnen mussten, wird ebenfalls untersucht. Auch die Häftlinge zeichneten sich durch ihre gesellschaftliche Randposition aus, sodass hier möglicherweise Parallelen zu anderen in der Arbeit behandelten Personengruppen zu beobachten sein werden.

Zunächst wird ein kurzer Überblick über das historische Phänomen der Renegaten gegeben, um Kontinuitäten und Diskontinuitäten aufzuzeigen. Da die Rechtssituation ausschlaggebend für die Definition des Grenzübertritts war, wird diese im Anschluss umrissen, um daran anknüpfend die Voraussetzungen für die Flucht zu skizzieren. Darunter fallen, neben dem soziokulturellen Hintergrund sowie den Lebensbedingungen der Häftlinge in Ceuta und Melilla im Allgemeinen, insbesondere die Arbeitsbedingungen und die Besonderheiten des religiösen Lebens in der Haft. Dieses Teilkapitel dient dazu, die Flucht und die damit verbundenen Möglichkeiten einerseits sowie die daraus resultierenden Probleme andererseits einordnen zu können. Im Anschluss daran werden die Folgen der Flucht in den

1 »[…] es mas que probable que el soldado Miguel Aguilar al pasarse al campo infiel, llevara el designio de la apostasia y que lo consumara, como lo da á entender el trage de moro con que huyendo del campo infiel se ha presentado en la plaza […]«. Akte zu Miguel Aguilar, Melilla, Juni 1857, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

https://doi.org/10.13109/9783666302985 | CC BY-SA 4.0

Blick genommen. Eine zentrale Rolle spielten hierbei bereits bestehende Grenzkontakte, aber auch und in nicht unbedeutendem Maße der Religionswechsel. Inwiefern dieser auch eine rechtliche Funktion hatte, wird ebenso untersucht wie die Wahrnehmung der Renegaten seitens ihrer (ehemaligen) spanischen Landsleute. Die Rückkehr Entflohener schließlich steht im Fokus des letzten Teilkapitels. Anhand deren Befragungen lässt sich einiges über die Funktion und den Stellenwert religiöser Zugehörigkeit an der Grenze ableiten.

Neben den Begriffen »Entflohene (Häftlinge)« und »Flüchtende« wird im Folgenden auch der Quellenbegriff »Renegaten« (*renegados*) Anwendung finden. Im Falle von Rückkehrern war oftmals nicht eindeutig zu erkennen, ob es sich um desertierte Soldaten[2] oder entflohene Häftlinge handelte, beide Gruppen werden in den Quellen schlichtweg als »Renegaten« bezeichnet. Daher bietet sich der Begriff, trotz seiner eher negativen Konnotation, vor allem für diejenigen Fälle an, deren konkrete Herkunft (Sträfling oder Soldat) im Unklaren bleibt oder weitgehend irrelevant für das zu beschreibende Prozedere, z. B. die »Versöhnung« mit der Katholischen Kirche, ist.

6.2 Straftatbestand Grenzübertritt

6.2.1 Der (religiöse) Grenzübertritt im Wandel der Zeit

Flucht und Rückkehr des eingangs erwähnten Häftlings Miguel Aguilar reihen sich ein in eine jahrhundertelange Tradition der illegalen Grenzübertritte von Spanien nach Marokko, an denen, neben einigen desertierenden Soldaten, überproportional häufig Häftlinge aus den Enklaven Ceuta und Melilla beteiligt waren. Dabei war die Flucht aus spanischen Gefängnissen und Kasernen in Nordafrika, so der Historiker Pedro-Alejo Llorente, im Vergleich mit ähnlichen Fluchten auf der Iberischen Halbinsel gerade deshalb besonders brisant, da sie nicht allein die Überwindung scheinbar unüberwindbarer Festungsanlagen, Gefängnisstrukturen und territorialer Grenzen, sondern gleichzeitig den religiös-kulturellen Übertritt zum Islam implizierte[3]. Es verwundert daher kaum, dass die Entflohenen aus den *Presidios* gemeinhin als Renegaten (*renegados*), also als »Abtrünnige« bezeichnet wurden – ganz gleich, ob ihre Konversion zum Islam bewiesen war oder nicht.

2 Auch der zeitgenössische spanische Begriff »Deserteur« (*desertor*) war nicht ausschließlich auf übergelaufene Soldaten bezogen, sondern bezog auch entflohene Häftlinge mit ein.

3 Pedro-Alejo Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios en el antiguo régimen: especial estudio de su incidencia en los presidios norteafricanos, in: Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares (2005–2006), S. 106–131, hier S. 117.

Das wissenschaftliche wie literarische Interesse an der Personengruppe der Renegaten, die nicht (mehr) zur einen, aber auch nicht (ganz) zur anderen Glaubensgemeinschaft gehörte[4], war und ist groß. Im wissenschaftlichen Bereich liegt dabei der Schwerpunkt vor allem auf dem 15. bis 18. Jahrhundert[5], zum Teil mit einem Fokus auf dem Osmanischen Reich[6]. Als Standardwerk der Geschichte der Renegaten in der Frühen Neuzeit gilt noch immer das 1989 erschienene Werk »Les Chrétiens d' Allah: L' Histoire extraordinaire des renégats. XVIe et XVIIe siècles« des französischen Historikerehepaars Lucile und Bartolomé Bennassar[7].

In der Frühen Neuzeit waren ein Großteil derjenigen Christen, die zum Islam konvertierten, sogenannte *cautivos*, also Gefangene, die in die Hände von (muslimischen) Piraten gerieten. Das wohl berühmtestes Beispiel eines solchen *cautivo* ist Miguel de Cervantes, der dieser Personengruppe mit der *Historia del cautivo* eine eigene Geschichte widmet, die sich über die Kapitel 39–41 des ersten Bands seines *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* erstreckt[8]. Gerade ihr »Zwischenstatus« war es, der die *cautivos*, aber auch die Renegaten im Allgemeinen zu idealen Protagonisten von Abenteuergeschichten sowie zur Projektionsfläche für Fremd-

4 Einen ähnlichen »Zwischenstatus« attestiert Julia Clancy-Smith auch europäischen Migranten im Maghreb (mit Schwerpunkt auf Tunesien und Algerien), die sich ebenfalls meist durch eine soziale Randposition auszeichneten: »They were thus part of European and of North African societies, yet apart from them […]«, Julia Clancy-Smith, The Maghrib and the Mediterranean World in the Nineteenth Century. Illicit Exchanges, Migrants and Social Marginals, in: Michel Le Gall/Kenneth Perkins (Hg.), The Maghrib in Question. Essays in History and Historiography, Austin, TX 1997, S. 222–239, hier S. 225.

5 Manuela Marín spricht vom 16. und 17. Jahrhundert als einem »Goldenes Zeitalter der Renegaten«. Marín Niño, Testigos coloniales, S. 524. Als Standardwerk zur Geschichte der Renegaten in der Frühen Neuzeit gilt: Bartolomé Bennassar/Lucile Bennassar, Les Chrétiens d' Allah: L' Histoire extraordinaire des renégats. XVIe et XVIIe siècles, Paris 1989; vgl. auch: Anita Gonzales, La inquisición en las fronteras del mediterráneo. Historia de los renegados (1540–1694), in: Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales 9 (1988), S. 53–74.

6 Vgl. u. a. Tobias P. Graf, The Sultan's Renegades. Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610, Oxford 2017 sowie Felix Konrad, Soziale Mobilität europäischer Renegaten im frühneuzeitlichen Osmanischen Reich, in: Henning P. Jürgens/Thomas Weller (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 81), S. 213–234, URL: <https://doi.org/10.13109/9783666100949> (11.07.2024).

7 Bennassar/Bennassar, Les Chrétiens d' Allah.

8 Miguel de Cervantes Saavedra, El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Madrid 1983, S. 523–564. Vgl. zur ambivalenten Figur des Renegaten bei Cervantes: Martin von Koppenfels, Renegados, cautivos, tornadizos. Elementos de una narrativa mediterránea en Cervantes, in: Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes. Coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas, ebd., Carmen Rivero Iglesias, Alcalá de Henares 2011, S. 71–82.

und Vertrautheitsdiskurse machte[9]. Im 19. Jahrhundert nahm die Zahl der so genannten *cautivos* aufgrund der Eindämmung der Piraterie deutlich ab[10]. Stattdessen waren es in überwiegendem Maße Spanier aus den *Presidios*, die aus den Straflagern flohen und durch den Glaubenswechsel ihren (auch rechtlichen) Status änderten.

Während sich die Gruppe der so genannten Renegaten vorangegangener Jahrhunderte durch eine Heterogenität hinsichtlich ihrer nationalen und sozialen Herkunft ausgezeichnet hatte[11], zählten unter die Renegaten des 19. Jahrhunderts, nach Einschätzung José María de Murgas, der im 19. Jahrhundert als Muslim verkleidet Marokko bereiste, nunmehr »ausschließlich Spanier: einige wenige Deserteure unserer Garnisonen an der Küste; die anderen, Entflohene […] aus den *Presidios* in Afrika […]«[12]. Die spanischen Renegaten des 19. Jahrhunderts seien, so ebenfalls Murga, die »letzten Vertreter ihrer Rasse«. Das aktuelle Zeitalter und die »modernen diplomatischen Verträge« würden eine Erneuerung dieser Personengruppe verhindern, sodass sie letztlich ausstürbe[13]. Diese Einschätzung mag durchaus richtig sein, lassen sich doch schon für die 1870er und 1880er-Jahre kaum noch Beispiele für diese Art des religiös-geografischen Grenzübertritts nach Marokko finden[14], was möglicherweise mit den veränderten vertraglichen Abmachungen zwischen Marokko und Spanien zusammenhing.

---

9 Auch der Historiker Miguel Ángel de Bunes Ibarra konstatiert die Sonderrolle der Renegaten, die mit scheinbar eindeutigen Zugehörigkeiten brachen und dadurch im religiös-politischen Machtkampf zwischen der muslimischen und der christlichen Welt eine Zwischenposition einnahmen. Vgl. Miguel Ángel de Bunes Ibarra, Reflexiones sobre la conversión al Islam de los renegados en los siglos XVI y XVII, in: Hispania Sacra 42 (1990), S. 181–198, hier S. 184.

10 Vor allem die Eindämmung der Piraterie war es, die eine Veränderung der Zusammensetzung der »Renegaten« zur Folge hatte. Vgl. hierzu u. a. Clancy-Smith, Mediterraneans, S. 1–3, v. a. Fußnote 1.

11 Hierunter befanden sich, neben den auch damals prominenten entflohenen Sträflingen, politische Flüchtlinge, von Piraten gefangengenommene Kaufleute oder höhere Militärs sowie desertierte Soldaten.

12 »Y los que buscan allí un refugio en la época moderna están muy lejos, con raras exepciones, de parecerse en posición ni origen a sus antecesores, que en toda la cristiandad y en todas las clases de la sociedad se reclutaban. Hoy puede decirse son todos españoles: algunos, muy contados, desertores de nuestras guarniciones en la costa; los demás, escapados de la península por sus fechorías o, más general, de los presidios de África […]«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 36f.

13 »Los actuales renegados son los últimos representantes de su raza y de una clase de la sociedad berberisca que está llamada a desaparecer en breve plazo. Quince años más y apenas quedarán unos cuantos de los pocos que hoy componen la hermandad. Los renegados, por efecto de la vida de privaciones y miserias que llevan en aquel país, viven generalmente pocos años, y la época y los tratados diplomáticos modernos impedirán que se puedan reemplazar«. Ebd., S. 88.

14 Vgl. hierzu auch Marín Niño, Testigos coloniales, S. 586. Marín setzt allerdings das Verschwinden der »Renegaten« etwas später, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, an und verortet noch im Rifkrieg von 1921–1927 einige Fälle, wobei sie selbst zugibt, dass angesichts der andersartigen Voraussetzungen und Ausprägungen die Anwendung des »Renegaten«-Begriffs hierauf nicht unproblematisch ist.

Domínguez Llosá und Rivas Ahuir schätzen die Zahl der Fluchtversuche aus dem *Presidio* von Melilla zwischen den Jahren 1795 und 1870 auf 705, von denen 527 glückten[15]. Da das *Presidio* von Ceuta eine zahlenmäßig größere Gruppe beherbergte, waren die Zahlen hier etwas höher. Dabei ist zu vermuten, dass es durchaus gewisse »Konjunkturen« gab, die von der politischen Situation, aber zum Beispiel auch von der jeweiligen Jahreszeit abhingen – es fanden beispielsweise deutlich mehr Fluchten im Sommer als im Winter statt. Aus Ceuta entflohen allein zwischen April und August 1860 insgesamt 96 Sträflinge ins *campo moro*, wie einer Liste aus dem *Presidio* zu entnehmen ist[16], was einerseits mit den günstigeren Wetterbedingungen, sicherlich aber auch mit dem sogenannten »Afrikakrieg« zu tun hatte, der den vermehrten Einsatz von Häftlingen und deren größere Bewegungsfreiheit zur Folge hatte. Mit ihrer Schätzung von 200–300 Renegaten in Marokko im Jahr 1860, darunter überwiegend Spanier, liegen der französische Historiker Léon Godard und José María de Murga also wohl unter der tatsächlichen Zahl[17], zumal allein diejenigen Entflohenen, die im Jahr 1861 in der Artillerie des marokkanischen Sultans dienten, in den offiziellen spanischen Quellen mit 240 angegeben sind[18]. Eine genaue Angabe der Fluchtausmaße im betrachteten Zeitraum ist letztlich kaum möglich, fehlen hierzu doch die Quellen, insbesondere aus dem Bestand der Strafanstalten selbst. Ein Mittelwert von insgesamt ca. 150–200 Fluchten pro Jahr scheint jedoch, auch angesichts des untersuchten Quellenmaterials und der (wenigen) vorgefundenen Listen, realistisch.

6.2.2 Strafrechtliche Grundlagen und Routinen der Verfolgung

Entsprechend dem Artikel 345 der *Ordenanza de presidios*[19] von 1834 unterstanden »[d]ie Bewohner von Ceuta, Melilla, Alhucemas und Peñón de la Gomera […] der militärischen Gerichtsbarkeit, aufgrund des permanenten Belagerungszustands, in dem sich jene Festungen befinden«[20]. Dass auch für Zivilisten die Militärgerichtsbarkeit galt, wurde also mit der außergewöhnlichen geografischen Lage der

---

15 Vgl. Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 24.

16 Vgl. die Liste derjenigen »confinados desertores«, die zwischen April und Mitte August 1860 aus Ceuta geflohen waren: AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

17 Vgl. Léon Godard, Description et histoire du Maroc, comprenant la géografie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du règne des souverains qui l' ont gouvnerné depuis les temps les plus anciens jusqu' a la paix de Tétouan en 1860, Paris 1860, S. 20 sowie Murga, Recuerdos marroquíes, S. 47.

18 Vgl. die »Lista de los renegados Españoles que se hallan en Fez sirviendo segun uso antiguo en la artilleria del Sultan«, 1861, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1638.

19 Als *Ordenanzas* wurden die Formen der Rechtsgebung im militärischen Bereich bezeichnet.

20 »Los vecinos y residentes en Ceuta, Melilla, Alhucemas y el Peñón de la Gomera, están sujetos á la jurisdiccion militar, por el perpétuo estado de sitio en que se hallan dichas plazas […]«. Artikel 8

Enklaven und der permanenten Bedrohung von außen erklärt. Dabei gab es bis 1875 zwei Arten von Gerichten: zum einen die *consejos de guerra*, also die »Kriegsräte«, die für rein militärische Delikte zuständig waren, sowie die *juzgados de guerra*, also die »Kriegsgerichte«, für alle anderen Delikte und Rechtssachen. Deren Vorsitz übernahmen ein Militärrichter (*auditor*), der im Falle Ceutas und Melillas der Gouverneur selbst war, sowie der Oberbefehlshaber mit Sitz in Granada[21]. Die Kriegsgerichte waren auch für die hier interessierenden Fluchtdelikte zuständig, sowohl im Falle entflohener Häftlinge als auch im Falle desertierter Soldaten der Garnison.

Die ursprünglich vorgesehene Todesstrafe für diejenigen Deserteure, die aus den nordafrikanischen *Presidios* flohen, wurde noch Ende des 18. Jahrhunderts in mildere Strafen umgewandelt, unter anderem, um die Betroffenen zur Rückkehr zu bewegen[22]. Man versprach außerdem denjenigen, die sich freiwillig zurückmeldeten, eine Reduzierung der vorgesehenen Strafe – vorausgesetzt, sie waren nicht zum Islam konvertiert[23].

Ein wichtiger Bestandteil des Rechtssystems in den Enklaven waren die so genannten *Bandos de Buen Gobierno*[24], also gewissermaßen die »Bekanntmachungen der guten Führung«[25]. Es handelte sich dabei um eine Auflistung der wichtigsten Verhaltensregeln in den *Presidios* und der Strafen bei verschiedenen Delikten, darunter auch der Desertion bzw. der Flucht aus den *Presidios*[26]. Diese Listen sollten in den spanischen Besitzungen in Nordafrika für »innere Ordnung und Ruhe« sowie »Disziplin der dort stationierten Truppen und der Einheiten des *Presidios*« sorgen[27]. Zu diesem Zweck wurden sie vom Generalkapitanat in Granada an die Enklaven

---

des »Titulo primero, Seccion I, § II. Personas que tienen fuero militar«, in: Vicente y Caravantes, Tratado de los procedimientos en los juzgados militares, S. 8–10, hier S. 9.

21 Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 114.

22 Vgl. ebd., S. 121f., 124.

23 Vgl. ebd., S. 122.

24 Vgl. AGMM, Caja 1501, Carp. 7.

25 Während die Strafen für entflohene Häftlinge und Deserteure in Spanien selbst in der »Ordenanza general de los presidios del Reino« vom 14. April 1834 genau festgelegt wurden, sollten die Strafen für diejenigen aus den nordafrikanischen Presidios durch die *Bandos* geregelt werden. Vgl. Artikel 329 der »Ordenanza«, in: Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres. Comprensiva de la ordenanza general de presidios de 14 de abril de 1834, y de todas las disposiciones legales y reglamentarias referentes al ramo, expedidas posteriormente hasta 1.o de noviembre de 1861. Formada de órden de la Direccion General de Establecimientos Penales, Bd. I, Madrid 1861, S. 64.

26 »[…] reglas para asegurar el dominio delas plazas de Africa […]«. Der Oberbefehlshaber in Granada an die Komandanten der übrigen nordafrikanischen Presidios, März 1852, AGMM, Caja 1501, Carp. 7.

27 »[…] órden y tranquilidad interior asi como la disciplina del las tropas que la guarnecen y de los destacamentos presidiales […]«. Ebd.

verschickt und sollten dort, angepasst an die jeweiligen örtlichen Gegebenheiten, öffentlich ausgehängt und zweimal pro Woche in der Kaserne sowie im Gefängnis verlesen werden[28].

Insbesondere das Delikt der Flucht bzw. der Desertion ins *campo moro* war einer der zentralen Punkte der Bekanntmachungen. Dabei wurde zwischen der Desertion eines Soldaten und der Flucht eines Häftlings, zumindest was die Definition der Grenzüberschreitung anging, kein Unterschied gemacht. Zunächst wurde dafür eine konkrete Demarkationslinie bestimmt, deren Überschreitung als Desertion bzw. Flucht *al campo infiel* also ins »Land der Ungläubigen« gewertet wurde (Artikel 1). Dieses Vorgehen besaß eine gewisse Tradition, waren doch solche Linien bereits Mitte des 18. Jahrhunderts für das *Presidio* in Oran-Mazalquivir festgelegt worden[29]. Eine Königliche Anordnung vom 24. März 1773 sah letztlich vor, dass in sämtlichen spanischen Enklaven »limites señalados á la desercion«, also Grenzen, welche eine Desertion kennzeichneten, eindeutig festzulegen seien[30]. Im Falle Ceutas waren dies auf dem Festland die Spitzen der Hügel, auf dem Meer die Hafenmolen, die links und rechts an die Enklave angrenzten[31]. Die hier festgelegte Grenzlinie scheint, ebenso wie sich dies für die Außengrenzen der beiden Enklaven im Allgemeinen feststellen ließ[32], kaum ausreichend gekennzeichnet gewesen zu sein, sodass es einerseits für den eigentlichen Grenzübertritt kaum Hindernisse (z. B. in Form von Grenzzäunen) zu bewältigen galt, aber eben auch ein unbeabsichtigtes Übertreten durchaus denkbar war.

Mit der Festlegung einer geografischen Linie schuf man – vermeintliche – Rechtsklarheit bezüglich des Desertions- bzw. Fluchtdeliktes. Derjenige Soldat, der die Linie überschreite, so die Vorgaben, mache sich damit der Desertion schuldig und müsse beim ersten Vergehen mit vier Jahren Verlängerung des Militärdienstes im Strafbataillon *Regimiento Fijo* bestraft werden – vorausgesetzt, die Flucht war nicht durch das Überspringen einer Mauer, einer Palisade, eines Grabens oder eines »gedeckten Weges« (*camino cubierto*)[33] vonstattengegangen (Artikel 3), was, wie noch zu sehen sein wird, mit einer Verschärfung des Strafmaßes einherging. Handelte es sich bei der Desertion bereits um einen zweiten Versuch, wurde der Betroffene mit zehn Jahren Haft im *Presidio* bestraft (Artikel 4). Flüchtete wiederum ein Häftling über die festgelegte Demarkationslinie ins *campo moro*, wurde er mit

28 Artikel 24 des *Reglamento* für Ceuta (1850), ebd.

29 Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 121f.

30 Fèlix María de Falguera i Puiguriguer, Instruccion para el castigo de desertores del ejercito, Barcelona 1842, S. 57.

31 Artikel 1 des *Reglamento*: »[…] por tierra las Cabezas de las Galeras y por mar los Espigones que entran en ella por derecha é izquierda«.

32 Vgl. hierzu Kap. 3.2.1.

33 Der Begriff stammt aus dem Festungsbau und bezeichnet einen verdeckten Verbindungsweg.

zwei zusätzlichen Jahren Haft bestraft und verlor sämtliche Vergünstigungen und mögliche vorherige Verkürzungen seiner Haftstrafe (Artikel 5).

Interessanterweise wurde die scheinbare Klarheit, die die genaue Festsetzung der Grenzlinie suggerierte, durch einen weiteren Artikel durchbrochen, der besagte:

> Die Soldaten oder Häftlinge, die festgenommen werden, ohne die Grenzen überschritten zu haben, aber deren räumliche Nähe zu diesen oder die Verkleidung, in der sie aufgegriffen werden, zu der Annahme entsprechender Absichten verleitet, werden wie Täter eines gescheiterten Fluchtversuchs gewertet […][34].

Offenbar genügte bereits das Tragen einer besonderen »Verkleidung« – gemeint ist vermutlich die für das Rifgebiet typische Kleidung –, um die Absicht zur Straftat zu beweisen, der geografische Grenzübertritt wurde also implizit auch mit einer kulturellen Grenzüberschreitung in Zusammenhang gebracht. Die Soldaten, denen die Absicht des Grenzübertritts unterstellt wurde, erhielten ein Jahr zusätzlichen Militärdienst, die Häftlinge ein Jahr Haftverlängerung unter verschärften Bedingungen (in Ketten geschlagen oder *con cadenas*).

Diejenigen Soldaten oder Häftlinge die durch das Überspringen einer Mauer, einer Palisade, eines Grabens oder eines »gedeckten Weges« desertierten bzw. flüchteten, wurden deutlich härter, nämlich mit zehn Jahren Haft in Ketten bestraft – ohne Unterschied zwischen Militär und Sträflingen oder zwischen Erst- und Wiederholungstätern. Offenbar stellte die zweifelsfrei demonstrierte Absicht zur Desertion, die sich im aktiven »Überspringen« der genannten Festungselemente manifestierte, ein ungleich schwereres Vergehen dar als beispielsweise das »zufällige« Überschreiten der Grenze. Als besonders sträfliches Vergehen wurde das Überspringen besagter Elemente in Kriegs- oder Belagerungszeiten angesehen – ein solcher Fluchtversuch unter diesen Umständen hatte den Tod durch Erschießen (*la pena de ser pasados por las armas*) zur Folge (Artikel 8). Hier zeigen sich einerseits Parallelen zum allgemeinen Militärstrafrecht, das die Desertion naturgemäß streng bestraft, aber auch die besondere Situation der nordafrikanischen Enklaven wird hier deutlich, die aufgrund ihrer Grenzlage von »Feindeslands« umgeben war, was den illegalen Grenzübertritt umso gravierender machte. Gerade in Zeiten von Krieg oder Belagerung konnte die (Massen-)Flucht oder Desertion die Existenz der Enklaven in Frage stellen, was das hohe Strafmaß nachvollziehbar macht. Interessanterweise ließ sich in den Quellen aber kein einziges Todesurteil aufgrund von

---

34 Artikel 6 des *Reglamento*: »Los soldados o presidiarios detenidos sin haber pasado los limites, pero que por su proximidad á ellos ó disfraz con que fueren hallados diesen lugar á sospechar de sus intenciones, serán castigados como reos de conato de desercion, sufriendo los soldados un año de recarga que estinguirán en sus respectivos cuerpos, y á los confinados se les recargará el propio tiempo, el que irremidiblemente deberán cumplirlo con cadena […]«.

Flucht oder Desertion finden – trotz durchaus zahlreicher Fluchten während des sogenannten »Afrikakrieges« (1859/60).

Handelte es sich bei den gefassten Entflohenen um Sträflinge, die eine lebenslängliche Haftstrafe abzusitzen hatten, erfolgte die Bestrafung durch eine besondere Verschärfung der Haftbedingungen, wie sich am Beispiel von Juan Martinez, Manuel Bernal und Juan Antonio Sanchez zeigen lässt. Die drei Häftlinge saßen ihre lebenslängliche Haft in Ceuta ab, von wo aus sie im Herbst 1860 gemeinsam flohen, was nach ihrer erneuten Festnahme die Verurteilung zu »den härtesten und müheseligsten Arbeiten« und »den größtmöglichen Entbehrungen« zur Folge hatte[35].

Die nach einem Fluchtversuch gefassten Häftlinge und Deserteure wurden stets auch danach befragt, ob ihnen die *Bandos de Buen Gobierno* bekannt und sie sich entsprechend über die Strafbarkeit ihres Vergehens im Klaren gewesen seien. Der überwiegende Teil bejahte dies, wenngleich es auch ein paar Ausnahmen gab, wie beispielsweise Vicente Yebenes, der meinte, er habe von den Bekanntmachungen nichts gewusst, weil er diesen nie besondere Aufmerksamkeit geschenkt habe[36]. Ein katalanischer Sträfling gab an, er habe zwar von den *Bandos* gehört, aber aufgrund seiner sprachlichen Schwierigkeiten mit dem Kastilischen deren Inhalt nie verstanden[37]. Dies verdeutlicht, dass die Regeln zwar verlesen wurden, jedoch nicht darauf geachtet wurde, dass die Bedeutung deren Inhalts auch allen Häftlingen klar wurde. Darüber hinaus zeigt sich hier eine Dominanz des Kastilischen, wie sie auch im spanischen Kernland auf politischer wie kultureller Ebene seit dem ausgehenden 15. Jahrhundert vorherrschte. Eine Rücksichtnahme auf regionale sprachliche Besonderheiten war in den Enklaven ebenso wenig zu erwarten wie im spanischen Kernland. Eine Minderung des Strafmaßes aufgrund der Unkenntnis des Regelwerks erfolgte darüber hinaus nicht, die Frage nach der Vertrautheit oder eben Nicht-Vertrautheit damit war also eher rhetorischer Art.

Kam es zu einer Flucht, wurde das Signal für *hombre al moro*, also »Mann zum Mauren« gegeben[38], es bestand aus einem Kanonenschuss und Glockengeläut[39]. Allein die Tatsache, dass es ein solch eindeutiges und für alle identifizierbares Signal

---

35 »[…] destinarlos á los trabajos mas duros y penosos y á sufrir las mayores privaciones y trabajos […]«. Ceuta, 10. Dezember 1860, AGMS, Caja 1958, Exp. 1.

36 Aussage von Vicente Yebenes, 26. Mai 1858, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 225.

37 Aussage des Häftlings Juan Olivas in seiner Befragung am 29. Juli 1853 in Melilla, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

38 Manuela Marín sieht hier eine Parallele zum *hombre al agua*, also »Mann über Bord«. Vgl. Marín Niño, »Hombre al Moro«, S. 53.

39 Fall des Ramon Escrich (1861), Aussage des 1. cabos de vaga: »[…] cuando notó que se introducia en el centro del rio con animo de pasarlo, como lo verifico, dio la señal designada de hombre al moro, con la campana que ecsiste al efecto […]«. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 46. Vgl. auch die Flucht des Juan Bota Bota (1850/51), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Carp. 221.

gab, lässt auf eine gewisse Häufigkeit solcher Fluchtversuche sowie auf etablierte Mechanismen der Reaktion darauf schließen. Auf das Signal hin begann die Suche nach dem oder den Entflohenen. Zugleich informierte man umgehend die staatlichen Stellen der jeweiligen spanischen Herkunftsprovinzen der Entflohenen, um in dem unwahrscheinlichen Fall, dass es der Entflohene bis in seine Heimat schaffte, dessen Verhaftung sicherzustellen. Es erfolgte darüber hinaus die Aufforderung an die Stammesführer der benachbarten Berberstämme, die Entflohenen bei Aufgreifen auszuliefern, wofür zum Teil eine Belohnung versprochen wurde. Im Rahmen der sogenannten *edictos y pregones* bekam der Entflohene drei Mal neun Tage Zeit, sich freiwillig zu melden[40]; waren diese insgesamt 27 Tage verstrichen, wurde ihm in Abwesenheit der Prozess gemacht[41]. Im Rahmen dieses Prozesses wurden auch Zeugen befragt, wobei man Informationen über Motive für die Flucht, den konkreten Ablauf sowie über möglichen Mitwisser oder Helfer herauszufinden suchte. Seit 1741 gab es finanzielle Anreize – für Zivilisten ebenso wie für Soldaten, Häftlinge und *moros de paz*[42] – für die Ergreifung eines Deserteurs und entflohenen Häftlings[43]. Diese finanziellen Anreize wurden im Jahr 1835 für Häftlinge, die zur Ergreifung eines Entflohenen beitrugen, in eine Verringerung ihrer Haftstrafe umgewandelt[44].

Unter den Zeugen waren, neben anderen Häftlingen, Wachleuten, Soldaten und Privatleuten aus den Enklaven, auch Rifbewohner aus dem Umland, von denen man sich nähere Angaben zum Verbleib der Entflohenen in Marokko erhoffte[45]. Die Suche nach entsprechenden Zeugen aus der Grenzregion verlief dabei stets gleich: Der zuständige Justizbeamte begab sich mit einem Übersetzer in die Außenbezirke der Stadt[46], in denen üblicherweise Rifbewohner mit ihren Handelswaren anzutreffen waren. Bei der Befragung der berberischen Zeugen fand erneut die

---

40 Marín schreibt von nur neun Tagen, was jedoch nicht der tatsächlichen Praxis, wie sie in den Quellen beschrieben wird, entspricht. Vgl. Marín Niño, »Hombre al Moro«, S. 56.

41 So zum Beispiel im Fall von Pedro Calvo, Antonio Giménez und Sebastian Rubio (1851), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 223.

42 Damit bezeichnete man, im Gegensatz zu den *moros enemigos* diejenigen Rifbewohner, die den Spaniern wohlgesonnen waren.

43 Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 124.

44 Vgl. ebd., S. 125.

45 Manuela Marín betont die historische Bedeutung der Prozessakten aufgrund ihrer Fähigkeit, Auskünfte zu geben über »la gestión administrativa y legal de las fugas, tanto como de la compleja red de relaciones humanas y personbales entre los reos y la población melillense, de la topografía y el paisaje de la fortaleza y, finalmente, de los inevitables contactos con la población circundante«. Marín Niño, »Hombre al Moro«, S. 56.

46 Im Falle Melillas waren dies: »Florentina exterior«, Graben von Santa Bárbara, Graben »de los Carneros« sowie »El Lavadero«.

Schwurformel Anwendung, wie sie für Personen vorgesehen war, die nicht der katholischen Religion angehörten[47].

Anhand der dargestellten Rechtslage lässt sich Verschiedenes demonstrieren: So wird zum Beispiel anhand der breiten – auch zivilen – Zuständigkeitsbereiche der militärischen Verwaltung und Rechtsprechung die Sonderstellung der Enklaven und des militärischen Befehlshabers vor Ort erneut deutlich. Diese resultierte letztlich aus der exponierten Lage der Grenzstädte, die mit einem Zustand der permanenten Bedrohung einherging, aber gleichzeitig auch Möglichkeiten der Desertion und Flucht bot. Dass diese streng geahndet wurden, leuchtet ein, stellten solche Grenzübertritte doch letztlich die (militärische) Schlagkraft der spanischen Garnison vor Ort einerseits, aber auch das Fortbestehen der Enklaven andererseits infrage.

Die Definition des Grenzübertritts war in beiden Fällen – der Desertion wie der Flucht – dieselbe, die rechtlichen Konsequenzen unterschieden sich teilweise nur graduell. Dies lässt vermuten, dass beide Delikte im Kern als »Landesflucht« gewertet wurden, die umso härter bestraft wurde, je bewusster die Flucht, zum Beispiel durch das Überwinden von (physischen) Widerständen, vonstattenging.

Die Notwendigkeit, eine scheinbar eindeutige Demarkationslinie zu definieren, die den Grenzübertritt klar kennzeichnete, unterstreicht wiederum, dass die eigentliche territoriale Grenze weitgehend uneindeutig und vielfach durchlässig war, wie bereits an anderer Stelle gezeigt werden konnte[48]. Dies wird auch durch die Tatsache gestützt, dass bereits das (unterstellte) Vorhaben einer Flucht als eine solche geahndet werden konnte.

Das routinierte Vorgehen nach einer Flucht verweist auf eine entsprechende Erfahrung, die offenbar aus der Historizität ebenso wie aus der Häufigkeit des Delikts resultierte.

6.3 Wege in die Freiheit – Voraussetzungen für den Grenzübertritt

6.3.1 Solidarität der Verdammten – Das Leben als Häftling in Ceuta und Melilla

[E]ntrarás en nuestra vida	Du wirst in unser Leben eintreten,
olvidarás tus amigos	deine Freunde und sogar
y hasta tu propia familia.	deine eigene Familie vergessen.

47 Vgl. hierzu Kap. 4.2.2.

48 Vgl. Kap. 3.2.1.

Y no es que salga de tí	Und es ist nicht so, dass das Vergessen
el olvidar la familia	deiner Familie von dir ausgeht,
es al contrario amiguito	sondern im Gegenteil, Freundchen,
que es ella la que te olvida.	es ist sie, die dich vergisst.

Mit diesen Worten beschreibt José María Laguna Azorin auf abschreckende Art und Weise die sozialen Auswirkungen einer Haftstrafe in einem der spanischen *Presidios*[49]. Die dortige Haft war vor allem für diejenigen vorgesehen, die mittelschwerer bis schwerer Delikte wie Mord, Totschlag und politische Rebellion für schuldig befunden worden waren. So bestimmte es ein königliches Dekret vom 14. April 1834, in dem es hieß, dass nur Delinquenten mit einer Haftstrafe von mehr als acht Jahren in die *Presidios* geschickt werden sollten[50]. Ursprünglich waren allerdings nur solche Häftlinge für die Unterbringung in den *Presidios* vorgesehen gewesen, die eine maximale Strafe von 10 Jahren abzusitzen hatten und »keinen völlig verdorbenen Charakter« hatten – so sah es eine königliche Anordnung vom 11. März 1771 vor[51]. Die geografische Absonderung sollte diese Personen vor schlechtem Einfluss schützen und sie so wieder auf den »rechten Weg« zurückführen. Zudem sollten sie vornehmlich zu vergleichsweise leichten Arbeiten der Garnison eingesetzt werden. Beides, die Minimierung eines schlechten Einflusses von außen und der relativ leichte Arbeitseinsatz, sollten nicht zuletzt verhindern, in den Häftlingen den »abscheulichen Gedanken, zu den Muslimen überzutreten«[52], zu wecken. Die Anordnung aus dem Jahr 1771 hing sicherlich auch mit der Hoffnung zusammen, weniger »verdorbene« Charaktere würden sich nicht so leicht zu einer Flucht zu den »Ungläubigen« jenseits der Grenze verleiten lassen. Nichtsdestotrotz sah die Realität in den *Presidios* Mitte des 19. Jahrhunderts etwas anders aus, als es ursprünglich vorgesehen war: Die meisten der dortigen Häftlinge hatten sich schwerer Vergehen schuldig gemacht und mussten aus diesem Grund teilweise lebenslange Haftstrafen verbüßen[53]. Die Annahme, dass diese Tatsache die Entscheidung zur Flucht über die Grenze begünstigte, liegt nahe und

---

49 Laguna Azorín, El presidio de Melilla, S. 148.

50 Vgl. Saro Gandarillas, Melilla en el siglo XIX, S. 472. Vgl. auch Victor Morales Lezcano, Las fronteras de la península ibérica en los siglos XIII y XIX. Esbozo histórico de algunos conflictos Franco-Hispano-Magrebíes, con Gran Bretaña interpuesta, Madrid 2000, S. 126.

51 Vgl. Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa, S. 73f.

52 »[…] aplicándoles únicamente á las utilidades de la guarnicion, con tal moderacion de penalidades, y con la separación total de los que podrían corromperlos, les pondrá muy distantes del abominable pensamiento de pasarse al moro«. Ebd.

53 Francisco Feliu de la Peña schreibt von »reos de crímenes atroces, con diez años y retención casi todos«. Ebd., S. 74.

wird dadurch gestützt, dass nahezu ausschließlich Fälle von Flüchtenden belegt sind, die noch sehr lange (oftmals lebenslange) Haftstrafen abzusitzen hatten.

Auffällig ist darüber hinaus, dass die überwiegende Mehrheit derjenigen Sträflinge, die ins *campo moro* flohen[54], aus einfachen Verhältnissen stammte, die Betroffenen waren Landarbeiter oder Tagelöhner, seltener waren Handwerker unter den Entflohenen vertreten. Die Altersverteilung scheint breit gewesen zu sein, da sich sowohl Fälle von 17-Jährigen als auch von über 50-Jährigen finden lassen. Die meisten der älteren Häftlinge hatten schon mehrere Jahre im *Presidio* hinter sich. Politische Häftlinge, die überwiegend aus höheren sozialen Schichten stammten, waren unter den Entflohenen im ausgehenden 19. Jahrhundert überhaupt nicht vertreten[55], ebenso wenig wie weibliche Sträflinge, die in gesonderten Gefängnissen in Spanien untergebracht waren.

Ein Großteil der Fliehenden war wegen Mordes zu lebenslanger Haft verurteilt[56]. Aber auch bei geringeren Vergehen hatten sie oft lange Strafen abzusitzen, zumal viele noch während ihrer Inhaftierung erneut straffällig geworden waren (z. B. durch Mord, Schmuggel, Diebstahl oder Fluchtversuch), sodass sich die Strafen summierten[57] und jahrzehntelange Haft oder verschärfte Haftbedingungen daraus resultierten[58]. Strafen, vor allem körperlicher Art, waren an der Tagesordnung, Gewalt galt als das Mittel der Wahl, um die Ordnung im *Presidio* aufrechtzuerhalten[59]. Daneben war auch die Überstellung der Häftlinge von Ceuta nach Melilla bei einer erneuten Verurteilung, so zum Beispiel aufgrund eines Fluchtversuchs oder einer anderen Straffälligkeit, keine Seltenheit[60]. Vermutlich wurde die Haft in Melilla aufgrund der weiteren Entfernung vom Heimatland und der damit verbundenen noch

---

54 Ich beziehe mich im Folgenden ausschließlich auf diejenigen Häftlinge, deren Flucht schriftliche Spuren hinterlassen hat. Es handelt sich also nicht um eine generelle Aussage über die Häftlingszusammensetzung in den Presidios.

55 »[…] siendo muy raro el que se encuentre entre ellos alguno de educación algo esmerada y, lo que es más raro aún, que tenga oficio«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 37.

56 In vielen dieser Fälle war die ursprüngliche Todesstrafe im Rahmen eines Begnadigungserlasses in das Urteil »Lebenslänglich« umgewandelt worden.

57 Vgl. die Auflistung der verschiedenen Strafen eines Häftlings, der insgesamt auf eine Haftstrafe von 53 Jahren kam, in: Laguna Azorín, El presidio de Melilla, S. 163f.

58 Der Häftling Juan Antonio Sánchez Asensio wurde beispielsweise im Jahr 1857 während seiner Haft in Ceuta wegen Betrugs zu »größtmöglichen Entbehrungen« und zum Verrichten »der härtesten und schmerzhaftesten Arbeiten« verurteilt (»[…] a que cumpla su primitiva condena haciendole sufrir las mayores privaciones que autorizan los reglamentos destinados a los trabajos mas duros y penosos […]«), AGMS, Caja 1958, Exp. 1.

59 Vgl. Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 136f.

60 Vgl. beispielsweise den Fall von Pedro Gimenez, der im Juli 1868 in Ceuta wegen *segunda desercion al campo del moro* verurteilt und schließlich Anfang 1869 nach Melilla gebracht wurde, von wo aus er im Dezember desselben Jahres erneut versuchte zu fliehen. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 13.

größeren Isolation als adäquate Verschärfung der Strafe für Wiederholungstäter aufgefasst[61].

Im Gespräch mit Laguna Azorín im Jahr 1907 beschrieb ein Häftling aus Ceuta, der bereits mehr als 30 Jahre Haft hinter sich hatte, seine Situation mit folgenden Worten: »Ich kam ins Gefängnis, als ich 17 Jahre alt war, mein junges Herz brauchte nicht lange, um zu verderben […], und je älter ich wurde, desto mehr verwurzelte sich in mir der Hass auf die Gesellschaft, die Schuld an meinem Unglück war«[62]. Gerade im Falle solcher und ähnlicher Mehrfachkrimineller, die schon zahlreiche Gefängnisse durchlaufen und Jahre oder Jahrzehnte Haft hinter sich hatten, konnte es zu einer Abkehr von der Gesellschaft kommen, die nicht zuletzt aus dem physischen (und geografischen) Ausschluss aus derselben resultierte. Durch die Verurteilung verlor der Häftling für die Dauer seiner Strafe seine *personalidad jurídica*, also seine Rechtsfähigkeit als freier spanischer Bürger; hatte er Frau und Kinder, wurden diese damit *jurídicamente viudas* und zu *huérfanos de derecho*, also im rechtlichen Sinne zu Witwen und Waisen[63]. Die Verurteilung zu lebenslanger Haft kam einem sozialen Todesurteil gleich, es ist also kaum verwunderlich, dass der Freiheitsentzug im Strafwesen als zentrales und besonders abschreckendes Mittel des Strafvollzugs gewertet wurde[64].

Bei seiner Ankunft im *Presidio* bekam jeder Häftling eine Nummer[65] und wurde je nach Strafmaß und Delikt einer bestimmten »Brigade« von je 100 Häftlingen zugeteilt, die einem Unteroffizier und verschiedenen *cabos de vara* (Hilfsaufseher aus den Reihen der Häftlinge) unterstand[66]. Einige leisteten ihre Strafe auch in einem Strafbataillon des *Regimiento Fijo de Ceuta* ab[67], das zeitweise in Melilla stationiert war. Die kriminelle Vergangenheit jedes Häftlings war äußerlich klar

61 Vgl. den Fall des Benito Aguilera, alias Julian Marin, der mehrfach an gewaltsamen Auseinandersetzungen beteiligt gewesen war und von Ceuta nach Melilla überstellt wurde. Schreiben aus Madrid, 13. September 1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1997.

62 »Ingresé en el presidio á los 17 años (hoy tiene 51) [er kam also 1872 ins Presidio], mi joven corazón no tardó en corromperse por la atmósfera degradante que se respira en nuestros presidios civiles y á medida que iba despertando á la vida, se arraigaba en mí el odio hacia la sociedad culpable de mi desgracia. Así es que, cumplida aquella condena, cometí nuevos delitos que me sepultaron para siempre en el presidio, habiéndolos visitado en su mayor parte«. Laguna Azorín, El presidio de Melilla, S. 145.

63 Relosillas, Catorce meses, S. 55, 86.

64 Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 113f.

65 Siehe den Fall von Pedro Gimenez, entflohener und gefasster Strafgefangener in Melilla: »confinado con el número setenta y dos de la tercera brigada de este presidio«, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, 1869–1870.

66 Vgl. Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 24.

67 Dies wird 1856 in der Zeitung »La España« scharf kritisiert, da es aus den Reihen dieser Militäreinheiten ständig zu Fluchten, teilweise sogar von ganzen Einheiten, käme. Vgl. La España, 6. Mai 1856.

zu erkennen: Er bekam eine deutlich sichtbare Fußfessel, die ihn, zusammen mit der spezifischen braunen Kleidung mit gelben Säumen, als Sträfling identifizierte und von der Zivil- und Militärbevölkerung der Enklaven optisch unterschied. Das Gewicht der Fußfessel und die Art der Kette, die der Verurteilte zu tragen hatte, richteten sich nach der Schwere des Vergehens[68]. Einige als besonders gefährlich eingestufte Delinquenten, darunter auch bei der Flucht erwischte oder zurückgekehrte Sträflinge, bekamen nicht nur Ketten angelegt, sondern mussten ihre Strafe darüber hinaus im Kerker absitzen. Die Mehrheit der Häftlinge bewegte sich zwar mehr oder weniger frei in der Stadt, ihre Bewegungsfreiheit war jedoch zeitlich eingeschränkt: Vor dem *cañón de la mañana*, dem Wecksignal, und nach dem *cañón de la tarde*, dem Abendsignal[69], war der Aufenthalt außerhalb des Gefängnisses strikt untersagt, es sei denn, die Betroffenen verfügten über eine Sondererlaubnis[70].

Generell war das Schicksal der Gefangenen sehr unterschiedlich, wie auch August Karl von Goeben, preußischer Infanterist, der auf Seiten Spaniens im sogenannten »Afrikakrieg« mitkämpfte, berichtete:

> […] Das Loos [sic!] dieser Unglücklichen ist denn freilich sehr verschieden. Während wir wiederholt Trupps derselben begegneten, welche mit Ketten belastet von Soldaten zur Arbeit geführt wurden, sah ich mehrfach Männer in braunem Anzuge in Straßen und Häusern beschäftigt und habe selbst solche zu Aufträgen benutzt, die, wie ich heute Nachmittag zufällig erfuhr, gleichfalls bloße Presidiarios [Gefangene, Anm. S.M.] sind[71].

Tagsüber schien der Anblick eines Häftlings auf der Straße niemanden sonderlich zu verwundern. Die Sträflinge gingen in Tavernen, konsumierten Alkohol[72], spiel-

---

68 Dies entsprach einer Königlichen Anordnung vom 5. September 1844. Vgl. Isabel Ramos Vázquez, La reforma penitenciaria en la historia contemporánea española, Madrid 2013, S. 223f.

69 Diese waren abhängig von Sonnenauf- und -untergang.

70 Artikel 17 und 18 des »Reglamento« für Ceuta (1850), AGMM, Caja 1501, Carp. 7. Dass diese Regelung häufig unterlaufen wurde, beweist ein Artikel, der im Juli in der Zeitung *El Observador* erschien: »Desearíamos saber por que no se da cumplimiento alguno á las órdenes de este gobernador militar [de Melilla, Anm. S.M.], referentes á los confinados, quienes se pasean á toda hora de la noche por calles y plazas, contra lo dispuesto sobre el particular […]«· El Observador, 11. Juli 1850.

71 August Karl von Goeben, Reise- und Lager-Briefe aus Spanien und vom Spanischen Heere in Marokko, Bd. 1 und 2, Hannover 1863, S. 209.

72 Eigentlich war der Tavernenbesuch, ebenso wie der Alkoholkonsum, für Häftlinge verboten – mit Ausnahme derjenigen, die als *cabos de vara* Sonder- und Wachaufgaben übernahmen. Diese Verbote wurden aber regelmäßig unterlaufen und selbst Razzien führten meist nicht weit, wie die Razzia in der Taverne von Juan Roldan im Jahr 1868 beispielhaft zeigt. Das Verfahren wurde letztlich aufgrund des Mangels an Beweisen fallengelassen. Auffällig ist hier, dass die Zeugen die Anwesenden in der Taverne zu decken schienen. So zum Beispiel, wenn sie beteuerten, es sei nur Domino (kein Glücksspiel) gespielt worden, oder sie könnten sich nur an die Namen der anwesenden *cabos*

ten Domino und Glücksspiele[73], suchten Prostituierte auf[74], gingen angeln[75]. Es gab sogar Fälle von Eheschließungen zwischen Häftlingen und Zivilistinnen aus Melilla[76] – überwiegend Witwen –, was auf regelmäßige Begegnungen zwischen Zivilbevölkerung und Häftlingen und die Existenz entsprechender Begegnungsorte, zum Beispiel Tavernen oder auch Privathäuser, schließen lässt. Grundsätzlich verfügten die Häftlinge in den Enklaven also über verhältnismäßig große Freiheiten.

Die Lebensumstände in den Straflagern jedoch waren miserabel, die Häftlinge bekamen nur wenige Kleidungsstücke, die oftmals weder Wind noch Wetter standhielten[77]. Decken und Mäntel reichten nicht für alle, was vor allem in den Wintermonaten problematisch war. Die Schlafräume waren, so die Beschreibung des spanischen Beamten Juan Relosillas, »düster, feucht, von üblem Geruch, schmutzig bis aufs äußerste«[78], der Gestank nach Fäkalien war teilweise unerträglich[79]. Nicht selten grassierten Krankheiten, vor allem Durchfallerkrankungen waren aufgrund der mangelhaften Hygiene an der Tagesordnung, aber auch Geschlechtskrankheiten kamen vor[80]. Die Versorgung mit Lebensmitteln war ebenso unzureichend wie die Hygiene, insbesondere in Zeiten, in denen aufgrund der Wetterbedingungen der Schiffsverkehr zur Iberischen Halbinsel und damit die Versorgung zum Erliegen kam (was Melilla weit stärker noch als Ceuta betraf[81]). Diejenigen Häftlinge, die

---

de vara erinnern, nicht aber an die der einfachen Häftlinge, die aufgrund des Tavernenbesuchs mit Bestrafung rechnen mussten. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 240.

73 Die in einigen Quellen auffällige Betonung, man habe Domino »und nur Domino« gespielt, lässt sich sicherlich als Versuch werten, eine Bestrafung wegen Glücksspielerei zu vermeiden. Vgl. u. a. ebd.

74 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 125.

75 Vgl. die Aussage von Tomas Perez (Häftling und Organist in der Kirche) bezüglich der Flucht von Juan Olivas und Ignacio Campomayor (1853), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

76 Siehe AD[M], Leg. 696, Exp. 2.

77 Dies lässt sich einer Liste der Kleidungsstücke des *Presidios* von Alhucemas von 1864 entnehmen. Diese Liste müsste – unter Vorbehalt und unter Berücksichtigung der deutlich geringeren Größe dieses *Presidios* – mit denen aus Ceuta und Melilla vergleichbar sein, da für alle *Presidios* dieselben Verordnungen galten. Laut dieser Liste konnte jeder Häftling nur über ein Paar Hosen, einfache Leinschuhe und ein Hemd verfügen, der Bestand an Jacken, Decken und Hüten war so gering, dass sie nicht für alle reichten (nur sechs Jacken und 39 Decken bei einer Gesamtzahl von 59 Häftlingen). Vgl. AGMM, Caja 0423, Carp. 7. Zu einem ähnlichen Schluss kommen Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 24.

78 »[…] lóbregas, húmedas, pestilentes, súcias por todo extremo […]«. Relosillas, Catorce meses, S. 26.

79 Vgl. ebd., S. 265f.

80 Vgl. u. a. den Fall von Pedro Calvo und Antonio Giménez, die sich aufgrund »syphillitischer Geschwüre« im Krankenhaus von Melilla befanden, von wo aus sie 1851 ins *campo moro* flohen. Melilla, 15. Oktober 1851, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 223.

81 Vgl. Kap. 2.2.2.

über finanzielle Rücklagen verfügten oder Zahlungen aus ihrer Heimat erhielten, konnten sich aus eigener Tasche versorgen, andere waren für eine Aufbesserung ihrer Rationen auf Diebstahl oder andere kriminelle Tätigkeiten, wie beispielsweise die Beteiligung am Schmuggel, angewiesen[82].

Im Verhältnis der Häftlinge untereinander lässt sich anhand der Zeugenaussagen in Folge von Fluchtversuchen eine gewisse Solidarität feststellen. Der überwiegende Teil der Häftlinge floh in einer Gruppe, oft zu zweit, manchmal auch zu dritt oder sogar zu viert[83], Einzelfluchten waren vergleichsweise selten. Dies hing unter anderem damit zusammen, dass die meisten während eines gemeinsamen Arbeitseinsatzes flohen. Darüber hinaus konnte sich der Zusammenhalt unter den Häftlingen begünstigend auf den Erfolg eines Fluchtversuchs auswirken, und durch ihre Komplizenschaft minimierten die Flüchtenden zugleich das Risiko möglicher Zeugen. Nach den Motiven zur Flucht und möglichen Streitigkeiten mit Mithäftlingen gefragt, wurde oft behauptet, es habe keine Konflikte gegeben und der Entflohene und seine Kameraden seien einander, im Gegenteil, »sehr verbunden« gewesen und hätten sich »sehr gut verstanden«[84]. Fragen zu Mitwissern und Motiven der Flucht wurden in nahezu allen Fällen nicht bzw. negativ beantwortet. Es ist kaum anzunehmen, dass tatsächlich nie jemand etwas gewusst oder gesehen haben sollte, wahrscheinlicher ist hier der Wunsch, den oder die Kameraden zu decken. Diese Solidarität gründete wahrscheinlich unter anderem auf dem gemeinsamen Schicksal der Häftlinge. Man kannte sich untereinander, man teilte Arbeitsplatz, Schlafplatz, Essen. Man traf sich in den Pausen in der Taverne, ging gemeinsam spazieren, spielte Domino, trank Wein und feierte Heiligabend[85] – und floh eben auch gemeinsam ins *campo moro*.

Neben all den Gemeinsamkeiten und der (scheinbaren) Solidarität unter den Häftlingen waren Gefängnishierarchie und Gruppendruck jedoch mindestens ebenso wichtige Faktoren für das Handeln der Häftlinge – und auch für deren Flucht. An ranghöchster Stelle unter den Sträflingen standen die so genannten *guapos*[86]. Diese hatten sich meist schon außerhalb des Gefängnisses in kriminellen Kreisen einen entsprechenden Ruf verschafft und in der Haft ihre Machtposition in

---

82 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 26f.

83 Dies bestätigen auch die Listen von Deserteuren des Presidio de Ceuta, in denen oftmals gleich mehrere Entflohene pro Tag und Ort genannt werden (Schreiben an den Konsul in Tanger, 7. Juni 1861), AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

84 Vgl. u. a. der Fall von Antonio Montes y Montes im Juni 1858, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, ohne Dokumentnummer.

85 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 266–273.

86 Im umgangssprachlichen Spanisch ist hierunter weniger der »Schöne« oder der »Schönling« als vielmehr der »Raufbold« zu verstehen. Vgl. Ramón Joaquín Dominguez (Hg.), Diccionario nacional o gran diccionario clásico de la lengua española, Madrid 1848, S. 897.

handgreiflichen Auseinandersetzungen durchgesetzt[87]. Jeder *guapo* war Anführer einer Gruppe von Sträflingen, die sich zumeist nach ihrer Herkunftsregion formierten[88]. Ausgrenzung, Misshandlungen und Racheakte im Rahmen dieser Gruppenbildungen waren keine Seltenheit. Im Straflager konnte man Konflikten nur schwer entkommen, eine Vermeidung von Gewalt durch Ausweichen oder Rückzug war kaum möglich[89], entsprechend häufig kam es zur Eskalation, teilweise mit Todesfällen[90]. Konflikte dieser und ähnlicher Art wurden ebenso wie der Druck durch andere fliehende Häftlinge von Teilen der Rückkehrer als Gründe für ihre Flucht nach Marokko angegeben[91].

Die fliehenden Häftlinge einte, so lässt sich zusammenfassen, vor allem ihr bescheidener sozioökonomischer und soziokultureller Hintergrund sowie die Aussonderung aus der spanischen Gesellschaft im Kernland, die sich aus der Isolation in den Enklaven, aber auch aus der besonderen rechtlichen Stellung der Häftlinge ergab. Der gesellschaftliche Ausschluss und die – auch optisch vollzogene – Stigmatisierung als Kriminelle begünstigten möglicherweise eine gewisse Skrupellosigkeit und förderten die Bereitschaft, mit dem Grenzübertritt und der Konversion zum Islam einen weiteren Schritt weg von der Herkunftsgemeinschaft zu vollziehen.

Die beschriebenen schlechten Haft- und Lebensbedingungen und die häufigen Erfahrungen mit Zwang und Gewalt taten ihr Übriges, um einen Teil der Häftlinge zur Flucht zu bewegen[92], darunter insbesondere diejenigen, die eine lange Haftstrafe vor sich hatten.

Mit der Flucht über die Grenze war nicht nur der territoriale (und damit nationale), sondern sehr häufig auch ein religiöser Grenzübertritt verbunden. Im Folgenden wird daher untersucht, welchen Stellenwert religiöse Praktiken in der Haft hatten und welche Rolle religiöse Zugehörigkeit für die Häftlinge möglicherweise spielte.

---

87 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 312. Vgl. auch Santiago Domínguez Llosá und María Ángeles Rivas Ahuir, die sich ebenfalls auf Relosillas stützen Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 24.

88 Relosillas berichtet beispielsweise von der Feindschaft zwischen Aragonesen und Andalusiern. Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 58f.

89 Vgl. ebd., S. 316.

90 Vgl. den Fall von Benito Aguilera (alias Julian Marín), der in Ceuta einen *cabo de vara* aufgrund einer Meinungsverschiedenheit umbrachte. Vgl. AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1997. Laguna Azorin berichtet von einem Sträfling, der von einer Gruppe Mithäftlinge so lange drangsaliert wurde, bis er schließlich den Anführer dieser Gruppe umbrachte, was ihm weitere 20 Jahre Haft einbrachte. Vgl. Laguna Azorin, El presidio de Melilla, S. 171.

91 Vgl. z. B. den Fall der beiden Häftlinge Ignacio Campomayor und Juan Olivas, Melilla, Juli 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

92 Vgl. Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa, S. 111.

6.3.2 Alltägliche »Beleidigungen […] gegen das Heiligste«? – Religiöses Leben als Sträfling in Ceuta und Melilla

Im Zuge ihres Grenzübertritts nach Marokko konvertierten nahezu alle entflohenen Sträflinge zum Islam. Der Glaubenswechsel durch Konversion wird in der Religionssoziologie auch als »symbolischer Tod« beschrieben, da er den Bruch mit familiären und anderen sozialen Bindungen bedeutet[93]. Religiöse (katholische) Rituale und Zeremonien haben eine große gemeinschaftsstiftende Bedeutung, indem sie letztlich die Einbindung des Einzelnen in ein größeres Ganzes, eine zugleich religiöse wie soziale Gemeinschaft implizieren[94]. Eine entsprechende Hemmung zu konvertieren, also den Glauben zu wechseln und sich damit von der alten Glaubensgemeinschaft abzukehren, ließe sich daraus durchaus ableiten. Für die meisten Häftlinge in Ceuta und Melilla allerdings hatte sich der Bruch mit Familie und Gesellschaft bereits mit ihrer Inhaftierung vollzogen: Resultierend aus der physischen Entfernung aus dem Kreis ihrer Familie und ihres sozialen Umfelds sowie dem Entzug ihrer Rechtsfähigkeit bestanden familiäre, nationale und religiöse Bindungen oft nur noch in der Erinnerung fort. Hinzu kamen die Besonderheiten des religiösen Lebens in der Haft, welche, so die Hypothese der folgenden Untersuchungen, eine Abkehr vom Katholizismus als sozialem Bindungselement zumindest begünstigten.

Während Zivilisten und Militärs in den Enklaven durch den Weltklerus und den militärischen Klerus vergleichsweise gut betreut wurden, war die Seelsorge für die Sträflinge nur unzureichend. In Ceuta beispielsweise gab es nur einen einzigen Kaplan, der für über eintausend Häftlinge zuständig war. Dies reiche bei Weitem nicht aus, so konstatierte der spanische Beamte Juan Relosillas kritisch in seinem Bericht, um auf eine Bevölkerungsgruppe, die sowieso nicht religiös sei, auch nur den leisesten Eindruck zu machen[95]. Darüber hinaus sei »der Kaplan […] nicht im direkten Kontakt mit dem Häftling; es gibt keine Kapelle, in der die Heilige Messe abgehalten werden kann, keinen Raum, der groß genug ist, damit alle Häftlinge sich dort einfinden können, um Predigten zu hören […]«[96]. Religiöse Ereignisse wie Weihnachten wurden zwar von einigen Häftlingen gemeinsam gefeiert, sie mussten

93 »In some instances the barrier to leaving one's parent group is extreme, at the threat of death. Occasionally this has meant the literal killing of the person or, slightly less extreme, the symbolic death of the convert, such as when the person is ›cut off‹ from all aspects of the family, never to be spoken of again because the person converted to a religion regarded as fundamentally incompatible with and anathema to the religion of the family«. Raymond F. Paloutzian, Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation, in: Rambo/Farhadian (Hg.), The Oxford Handbook of Religious Conversion, S. 209–239, hier S. 222f.

94 Vgl. Álvarez Junco, Mater dolorosa, S. 317.

95 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 202–205.

96 Ebd., S. 200f.

dies aber selbst organisieren, eine offizielle Feier war für sie nicht vorgesehen[97]. Seit dem 18. Jahrhundert bestand für die Häftlinge eigentlich die Pflicht, drei bis vier Mal täglich den Rosenkranz zu beten. Nun, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, war jedoch die Anzahl der Häftlinge, die noch zu beten verstünden, laut Resolillas so gering, dass diese religiöse Praxis nicht mehr ausgeübt wurde[98].

In Melilla lag die Gefängnisseelsorge überwiegend in Händen der wenigen Weltgeistlichen vor Ort[99], die daneben auch noch die Zivilbevölkerung und das Militär zu betreuen hatten. Generell führte der ständige Personalmangel der Kirche in den Enklaven zu einer seelsorgerischen »Unterversorgung«, insbesondere im Bereich der Gefängnisseelsorge. Neben der permanenten Überlastung der wenigen Geistlichen wirkten sich darüber hinaus auch teilweise unklare Zuständigkeiten von Militär- und Zivilklerus und damit verbundene Machtstreitigkeiten negativ auf die religiöse Betreuung der Häftlinge aus[100].

Die Seelsorge der Häftlinge bedeutete für die Kirche in den Enklaven neben der personalen auch eine zusätzliche finanzielle Belastung. Anders als die Soldaten, die meist mit einem, wenn auch geringen, eigenen oder familiären Vermögen ausgestattet waren, sodass zum Beispiel die Kosten für ihre Bestattung gedeckt waren, lag die Finanzierung derselben im Falle eines verstorbenen Häftlings meist bei der Kirche selbst. So beschwerte sich der Vikar von Melilla, Juan de Lara, denn auch im Jahre 1861 beim Oberbefehlshaber in Granada:

> Auch wenn ich während der zwei Jahre, die ich das Vikariat dieser Stadt innehabe, bestmöglich den Häftlingen dieses *Presidios* geholfen und sie als Mitglieder meiner Gemeinde angesehen habe und ihnen als solche den spirituellen Beistand geleistet habe, wann immer sie ihn benötigten, sogar, wenn sie sich krank im Spital befanden, und [auch wenn ich, Anm. S.M.] ihnen im Falle ihres Todes ihr Begräbnis ausgerichtet habe, wie es auch den Mitgliedern der Truppe zusteht, die ein Vermögen hinterlassen, um die Kosten zu decken, ja, mehr noch, die Kerzen und die Dienste des Küsters bei den Bestattungen aus meiner eigenen Tasche bezahlt habe, beginnt die finanzielle Bürde auf mir zu lasten […][101].

97 Vgl. ebd., S. 259–273.

98 Ebd., S. 84.

99 »Careciendo el Presidio correcsional [sic] de esta Plaza de Capellan propio que egerca el ministerio Parroquial es tenido aquel como un anejo de esta Parroquia […]«. Der Vikar, Juan der Roldan, an den Gouverneur von Melilla, Melilla, 27. Dezember 1867, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

100 Während die Kaplane der Weisungshoheit des lokalen Militärgouverneurs unterstanden, waren die Weltgeistlichen dem Bischof in Málaga bzw. im Falle Ceutas dem Bischof in Cádiz Rechenschaft schuldig. Vgl. ein Schreiben des Vikars an den Gouverneur von Melilla, Melilla, 27. Dezember 1867, ebd.

101 Melilla, 4. Juli 1861, AD[M], Leg. 698, Exp. 3. Ähnliche Beschwerden äußert Juan de Lara auch in einem Schreiben an den Pfarrvikar von Melilla vom 17. Januar 1862, ebd.

Neben personellen und finanziellen Engpässen war letztlich auch die Abhaltung der Heiligen Messe in den *Presidios* zahlreichen Unwägbarkeiten ausgesetzt. Zum einen war es eine allgemein konstatierte »Disziplinlosigkeit«, die nicht selten zu Störungen führte, so zum Beispiel, wenn privat beschäftigte Häftlinge die Messe nicht besuchten, sondern stattdessen in unmittelbarer Nachbarschaft der Kapelle lautstark ihrer Arbeit nachgingen und dadurch »Tumult und Unaufmerksamkeit verursachten und sich selbst durch ihre Arbeit dem Anhören der Messe entzogen«[102]. Ein andermal waren es »das permanente Gegacker der Hühner, die man sogar in der Kapelle selbst herumlaufen lässt, und das Gebell der Hunde, das man immer wieder hört«, die den Vikar resigniert feststellen ließen, man solle doch besser das Abhalten der Heiligen Messe aussetzen statt »solch erhabenes Sakrament der Respektlosigkeit auszusetzen, die sich dort beobachten lässt«[103]. Der Gouverneur, so die Aufforderung des Priesters, solle dafür sorgen, dass niemand morgens Kaserne oder Gefängnis verlasse, ohne zuvor die Messe gehört zu haben. Während des Gottesdienstes seien alle Tiere wegzusperren, die ihn stören könnten[104].

Allein die Tatsache, dass Tiere in der Kapelle herumliefen und äußere Störungen direkten Einfluss auf die Teilnehmer der Messe hatten, weist auf den primitiven Charakter der heiligen Stätte (z. B. das Fehlen von Türen) hin. Tatsächlich war die Kapelle der Sträflinge in Melilla kaum mehr als eine solche zu erkennen. Im November 1851 ging beim Gouverneur entsprechend die Beschwerde seitens des Vikars ein, die Sträflingskapelle werde als Schlafstätte und für andere Dinge genutzt, die dem »Heiligen Zweck«, für das sie gebaut worden sei, zuwiderliefen[105]. In Folge dessen veranlasste der Gouverneur den Abriss des fest eingebauten Altars der Kapelle, um dessen permanente Entweihung zu unterbinden. Abhilfe sollte ein tragbarer Altar schaffen, bis eine neue Kapelle gebaut würde[106]. Diese allerdings entbehrte noch im Jahr 1863 sämtlicher heiliger »Requisiten« für den Gottesdienst[107], und auch im Jahr 1876 war die Häftlingskapelle immer noch äußerst spärlich:

> […] Besagte Kapelle ist […] reduziert auf ihre vier Wände und einen Altar, der, bis hin zu religiösen Abzeichen, allem beraubt ist und noch nicht einmal ein Altartuch aufweist, um die Messe zu feiern; all dies bewirkt, dass der Häftling diesen heiligen Raum, der dem

102 »[…] ocasionando el escandalo y distraccion que es consiguiente y privandose ellos por este servicio de oir la misa […]«. Juan de Lara an den Gouverneur von Melilla, Melilla, 29. November 1859, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

103 »[…] seria mas prudente suspender la celebracion de la Misa que continuar espondiendo tan angusto Sacramento á la irreverencia que alli se observa«. Ebd.

104 Ebd.

105 Schreiben des Gouverneurs an den Dekan, Melilla, 15. November 1851, AD[M], Leg. 698, Leg. 2.

106 Vgl. ebd.

107 Juan de Lara an den Dekan, Melilla, 28. November 1863, AD[M], Leg. 696, Exp. 2.

Gottesdienst gewidmet ist, mit so wenig Respekt und Ehrfurcht begegnet, als wäre es ein Ort, der für den profanen Gebrauch bestimmt ist […][108].

Auch in Ceuta gebe es, so Relosillas, keine Kapelle für die Häftlinge, geschweige denn einen Raum, der groß genug gewesen wäre, um allen Sträflingen den Messgang zu ermöglichen[109]. Eine umfassende Unterstützung von Klerus und Kultus durch den spanischen Staat, wie sie noch im Konkordat von 1851 festgelegt worden war, sah man offenbar an oberster Stelle im Hinblick auf die Häftlingsseelsorge als weitgehend unnötig an. Entsprechend wurde in den *Presidios* auch nur ein »reduzierter Kultus« (*reducido culto*)[110] für die Strafgefangenen abgehalten, der an festgelegten Tagen in der Regel aus einer frühmorgendlichen Messe von etwa 6.30 bis 7.00 Uhr, also vom Zeitpunkt des Wecksignals bis zum Beginn des Arbeitseinsatzes, bestand. Zusätzlich wurde jeden Sonntagnachmittag gemeinsam der Rosenkranz gebetet[111]; die so genannte *plática doctrinal*, das Gespräch über die christlichen Lehren, das eigentlich ebenfalls sonntagnachmittags stattfinden sollte, wurde in den 1860er-Jahren schon nicht mehr praktiziert[112].

Die Seelsorge für die Gefangenen war stets ihrem Arbeitseinsatz untergeordnet. So wurden die Sträflinge in Melilla, mit expliziter Genehmigung des Vikars, häufig auch an katholischen Feiertagen zum Arbeitseinsatz abgestellt, was mit der Dringlichkeit des Festungsausbaus legitimiert wurde[113]. So beschwerte sich der für die Häftlinge in Melilla zuständige Priester, Juan Alberto de Vivas, im Dezember 1867, den Häftlingen würde seitens des Gouverneurs der Messgang verweigert oder zumindest erschwert[114]. Eine Verschiebung auf die Mittagspause, wie sie der Gouverneur zugunsten eines erweiterten Einsatzes der Häftlinge bei Festungsarbeiten anordnete[115], hielt der Priester für unangemessen[116]. Er merkte an, nach

---

108 »[…] Dicha Capilla como sabe V.E. esta reducida á sus cuatro paredes y un altar despojado todo hasta de insignias religiosas y desnudo el altar sin tener ni aun manteles para celebrar, lo cual hace que el confinado mire aquel lugar sagrado, consagrado al culto, con tan poco respeto y veneracion cual si fuse un local destinado á usos profanos […]«. Juan de Lara an den Dekan, Melilla, 27. April 1876, ebd.

109 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 200f.

110 Schreiben von Juan de Lara an den Dekan, Melilla, 17. Januar 1862, AD[M], Leg. 696, Exp. 2.

111 Vgl. ein Schreiben des Vikars Juan de Roldan an den Gouverneur von Melilla, Melilla, 27. Dezember 1867, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

112 Vgl. ebd.

113 Der Gouverneur von Melilla an den Vikar, Melilla, 2. Februar 1867, ebd.

114 Bericht von Juan Alberto de Vivas y Laguna an den Dekan, Melilla, 28. Dezember 1867, ebd.

115 Der Gouverneur an den Vikar, Melilla, 27. Oktober 1867, ebd.

116 Interessanterweise war noch im September 1867 die Anweisung seitens des Gouverneurs, José de Salcedo, ergangen, die Messe für die Strafgefangenen könne zu der Uhrzeit stattfinden, die der Dekan für »die geeignetste« (*mas conveniente*) halte. Melilla, 14. September 1867, ebd.

der körperlich anstrengenden Arbeit fehle es den Häftlingen an Konzentration und Kraft, um die christlichen Rituale zu vollziehen. Statt, wie es der Ritus verlange, hinzuknien und aufzustehen, würden sich die erschöpften Männer hinsetzen oder eine »unpassende oder ungebührliche Haltung« einnehmen. Noch schlimmer als die körperliche Entkräftung durch die Arbeit sei allerdings, »dass sich in ihrer, aufgrund von Müdigkeit und Erschöpfung und unter Gewicht und der Plage der Ketten angespannten Vorstellung all der Kummer ihres Unglücks abbildet und sie sich aufgrund dessen von allem Heiligen abwenden«[117]. De Vivas sah die Gefahr, die Häftlinge könnten aufgrund ihrer extremen Lebensumstände vom Glauben an Gott abfallen: »[…] Wie viele Flüche, Gotteslästerungen und Sakrilege werden nicht im Innersten dieser von Verbitterung und Verzweiflung erdrückten Menschen gegen das Heiligste […], das es gibt, begangen? […]«[118], fragte er pathetisch in einem Brief an den Dekan. Dieses Argument nutzte er zugleich, um die Vorrangstellung des Religiösen zu demonstrieren[119], letztlich ging es hier im Kern offenbar mehr um eine Frage von Macht und Zuständigkeiten als um das Seelenheil der Häftlinge.

Anhand der dargestellten räumlichen, personalen sowie strukturellen Probleme der Kirche in den Enklaven lässt sich die mangelhafte seelsorgerische Versorgung der Häftlinge demonstrieren, die auch dem Arbeitseinsatz der Sträflinge sowie lokalen Machtkämpfen zwischen staatlichen und kirchlichen Repräsentanten geschuldet war. Angesichts der starken Einschränkungen des religiösen Lebens der Sträflinge und der damit verbundenen Minimierung gemeinschaftsstiftender religiöser Rituale und Zeremonien lässt sich vermuten, dass das Gefühl einer Einbindung in eine (national-)katholische Glaubensgemeinschaft bei den Häftlingen nicht (mehr) oder nur (noch) minimal vorhanden war. Zusätzlich verstärkend wirkte hier vermutlich die soziale Randposition als Kriminelle, die zusätzlich einen Ausschluss aus der Mehrheitsgemeinschaft bedeutete. Die »Profanisierung« heiliger Stätten und Gegenstände sowie blasphemische Reden gehörten, schenkt man den Berichten der lokalen Geistlichkeit Glauben, zum Lageralltag unter den Häftlingen[120]. Eine entsprechende Abkehr von religiösen Praktiken liegt nahe. Ob die Häftlinge darüber hinaus durch Zwangsarbeit, Misshandlungen oder Ähnliches ihren Glau-

117 »[…] que representandoseles en su imaginacion ecsaltada por la fatiga del cansancio y el peso y la molestia de las cadenas todo lo angustioso de sus desgracias renieguen de todo lo Santo«. Bericht von Juan Alberto de Vivas y Laguna an den Dekan, Melilla, 28. Dezember 1867, ebd.

118 »[…]¿Y cuantas injurias, cuantas ofensas y sacrilegios no se cometeran contra lo mas santo lo mas respetable y lo mas adorable que ecsiste en el interior de esos hombres abrumados por el despecho y la desesperacion? […]«. Ebd.

119 Ebd.

120 Vgl. u. a. Relosillas, Catorce meses, S. 273.

ben verloren, wie von Juan Alberto de Vivas konstatiert, mag dahingestellt sein, entbehrt aber sicherlich nicht einer gewissen Plausibilität.

Zwar konnte der individuelle Glaube für einige Trost und eine Möglichkeit des inneren Rückzugs bieten[121]. Die weitgehende Abwesenheit eines institutionellen religiösen Rahmens sowie das damit verbundene weitgehende Fehlen einer organisierten gemeinschaftlichen Ausübung des katholischen Glaubens führten jedoch längerfristig dazu, dass sich die soziale Komponente der Religion im Sinne der Einbindung in eine Glaubensgemeinschaft für die Häftlinge verringerte. Religiöse Normen und Regeln verloren damit möglicherweise für den Einzelnen an Bedeutung.

All dies relativiert letztlich die Konversion zum Islam, die in diesem Kontext weniger den »symbolische Tod« des Konvertiten bedeutete als vielmehr eine schlichtweg pragmatische Maßnahme zur eigenen Vorteilsnahme. Ihres sozialen Kerns enthoben, schien die katholische Religion für viele, wenn überhaupt, nur noch ein sie selbst betreffendes »Inneres« zu sein, das sich durch eine äußerlich vollzogene Konversion nicht zwangsläufig veränderte. Mit einer solchen »Internalisierung« des katholischen Glaubens argumentierte, wie noch zu sehen sein wird, der überwiegende Teil der Rückkehrer.

6.3.3 Arbeitseinsatz und Flucht

Tiende el día sus reflejos
toca el corneta diana
y los pobres presidiarios
se levantan de la cama.
Acto seguido el recuento
que les pasa un empleado
para ver si algún recluso
por la noche se ha fugado[122].

Der Tag verbreitet seinen Glanz,
das Horn gibt das Wecksignal,
und die unglücklichen Häftlinge
erheben sich aus ihren Betten.
Sofort folgt das Nachzählen
durch einen Angestellten,
um zu sehen, ob irgendein Häftling
in der Nacht entflohen ist.

Da es in Ceuta und Melilla ständig an Personal fehlte, wurden die Sträflinge zu verschiedenen Arbeiten zwangsverpflichtet. Dies hing zum Teil mit einem allgemein vertretenen Nutzendenken im Bereich des Strafwesens zusammen. Doch auch nachdem der Zwangsarbeitseinsatz in den spanischen Gefängnissen im 19. Jahrhundert abnahm und durch den reinen Freiheitsentzug ersetzt wurde[123], blieb

121 Angeblich war es vor allem die Jungfrau Maria, die von vielen Häftlingen besonders verehrt wurde. Vgl. ebd., S. 266f.

122 Laguna Azorín, El presidio de Melilla, S. 150.

123 Zum Wandel des Haftverständnisses in Spanien vgl. Fernando José Burillo Albacete, La cuestión penitenciaria del Sexenio a la Restauración (1868–1913), Zaragoza 2011, S. 27f., 44f. sowie Ramos Vázquez, La reforma penitenciaria, S. 217f.

dieser für die nordafrikanischen Enklaven existenziell, da man hier auf deren Arbeitskraft angewiesen war. Bereits im 17. Jahrhundert wollten offenbar so wenige Menschen freiwillig in die Enklaven ziehen, dass man sich gezwungen sah, zunehmend Sträflinge für Befestigungsarbeiten heranzuziehen[124]. Aber auch Hilfsdienste bei militärischen Expeditionen ins Umland, im Steinbruch, im städtischen Versorgungsbetrieb oder in Privathaushalten waren durchaus üblich, wenngleich letzteres eigentlich verboten war[125]. Insbesondere die mehr oder weniger regelmäßigen Militäreinsätze, deren Ziel meist die Sicherstellung von Waffen im umliegenden Rifgebiet war, waren oftmals gefährlich, immer wieder kamen dabei Häftlinge ums Leben. Es ist daher kaum verwunderlich, dass im Falle eines größeren Außen- oder Militäreinsatzes die teilnehmenden Sträflinge mit einem Teilerlass ihrer Strafe oder manchmal sogar mit einer Begnadigung belohnt wurden[126].

Während des sogenannten »Afrika-Krieges« (1859/60) und schließlich mit der Erklärung Ceutas und Melillas zu Freihandelshäfen im Mai 1863 und den damit verbundenen Baumaßnahmen stieg der Bedarf an Arbeitskräften erneut an[127]; der vermehrte Einsatz von Häftlingen blieb auch dann die Lösung Nummer eins. Eigentlich war vorgesehen, dass nur solche Häftlinge bei Verteidigungsarbeiten eingesetzt werden sollten, die bereits einen Großteil ihrer Haft abgesessen und sich durch vorbildliches Verhalten ausgezeichnet hatten[128]. In Zeiten des erhöhten Bedarfs an Einsatzkräften, zum Beispiel im Verteidigungsfall, wurden diese Regelungen jedoch sehr großzügig ausgelegt. Während des spanisch-marokkanischen Krieges war insbesondere die Situation in Ceuta für die Häftlinge vergleichsweise günstig, führte doch der erhöhte Bedarf an Arbeits- und Einsatzkräften zu deutlichen Hafterleichterungen und größeren Freiheiten – sogar für Sträflinge, die wegen Mordes lebenslänglich zu verbüßen hatten: »[…] die Häftlinge, ohne Unterschied aufgrund von Haftdauer oder Strafmaß, streunen während des Afrikakriegs frei umher […]«, heißt es zum Beispiel in einem Augenzeugenbericht aus Ceuta aus dem Jahr 1860[129].

Auch für das regelmäßige Wasserholen wurden unzulässigerweise Häftlinge mit lebenslanger Haftstrafe eingesetzt, wenn alle Geeigneten bereits anderweitig

---

124 Vgl. Burillo Albacete, La cuestión penitenciaria, S. 20.

125 Vgl. ebd., S. 44f.

126 Vgl. Domínguez Llosá/Rivas Ahuir, Notas sobre el Presidio de Melilla, S. 22; vgl. auch eine Liste mit zu belohnenden Personen, darunter mehrere Häftlinge, die nach einem Außeneinsatz im August 1863 angefertigt worden war: AGMM, Caja 0427, Carp. 11.

127 Vgl. ein Schreiben vom Mai 1863 aus Melilla, AGMM, Caja 0427, Carp. 11.

128 Hierzu und zum Folgenden: Comandancia General de Melilla, 17. Februar 1860, AGMM, Caja 0425, Carp. 5.

129 »[…] los confinados, sin distincion de tiempo ni de condenas vagaban libremente durante la guerra de Africa […]«, Ceuta, November 1860 [Datum nicht genau zu erkennen], AGMS, Caja 1959, Exp. 3.

beschäftigt waren. Dafür bekamen die Betroffenen sogar ihre Ketten abgenommen, da der zuständige Kommandant einsah, »wie ermüdend das Tragen der Ketten bei diesem Dienst war […]«[130]. Das Abnehmen der Ketten war eigentlich verboten[131], wurde aber mit dem Argument gerechtfertigt, die Häftlinge befänden sich ja stets noch innerhalb der Stadt und unter der Aufsicht eines Aufsehers, sodass eine Flucht doch recht unwahrscheinlich sei[132]. Trotz aller Vorsichtsmaßnahmen kam es in solchen Fällen immer wieder zu, teils erfolgreichen, Fluchtversuchen[133].

Insbesondere der Arbeitseinsatz eröffnete vielen Häftlingen Möglichkeiten einer Flucht über die Grenze. Dies hing einerseits mit den erwähnten Freiheiten zusammen, die sich aus dem Arbeitseinsatz ergaben. Andererseits bedingte der Arbeitseinsatz aber auch die Vertrautheit der Fliehenden mit dem Gelände und eine entsprechende Kenntnis der geeigneten Fluchtorte und der zu überwindenden Hindernisse. So floh beispielsweise der Häftling Juan Martínez Rodríguez, ein 47-jähriger Landarbeiter aus Almeria, am 2. Oktober 1860 zusammen mit zwei weiteren Häftlingen aus Ceuta ins *campo moro*, während sie im Steinbruch arbeiteten[134]. Alle drei waren wegen Mordes zu lebenslanger Haft verurteilt, trugen aber am Tag ihrer Flucht, entgegen der Vorschrift, keine Ketten, um bei ihrer Arbeit nicht behindert zu werden[135]. Der Aussage des Aufsehers (selbst ein Häftling) zufolge, konnten die Schüsse der Wachposten die Flüchtenden aufgrund des hügeligen Geländes nicht erwischen, sodass ihnen die Flucht glückte[136]. Der Fall dieser drei Sträflinge lässt sich als Beispiel heranziehen, erstens, für die typische Gruppenflucht, zweitens, für die Entfernung der Ketten am Arbeitsplatz und die damit verbundene Fluchterleichterung sowie, drittens, für die besondere Rolle des spezifischen Fluchtortes, dessen Beschaffenheit in diesem Fall den Beschuss auf die Flüchtenden vereitelte.

---

130 Der Kommandant an den Militärrichter von Ceuta, Ceuta, 22. November 1859, AGMS, Caja 1958, Exp. 3.

131 Siehe Artikel 2 der Königlichen Verordnung vom 16. Mai 1846, in: Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres. Comprensiva de la ordenanza general de presidios de 14 de abril de 1834, y de todas las disposiciones legales y reglamentarias referentes al ramo, expedidas posteriormente hasta 1.o de noviembre de 1861. Formada de órden de la Direccion General de Establecimientos Penales, Bd. II, Madrid 1861, S. 11.

132 Der Kommandant an den Militärrichter von Ceuta, Ceuta, 22. November 1859, AGMS, Caja 1958, Exp. 3.

133 So zum Beispiel im Juni 1862, als fünf Sträflinge, »que les restaba menos tiempo de condena y observaban mejor conducta«, als Sanitäter und Wasserträger eingesetzt waren und dabei die Gelegenheit zur Flucht ergriffen. AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.

134 Vgl. Fall des Juan Martínez Rodríguez (1860), AGMS, Caja 1958, Exp. 1.

135 Vgl. ebd.

136 Vgl. ebd.

Neben Bau- und Festungsarbeiten wurden auch Wachaufgaben von Häftlingen selbst, von so genannten *cabos de vara*[137], übernommen. Damit folgte man der *Ordenanza General* von 1834, mit der man militärische Strukturen und Funktionen auch auf die interne Organisation der *Presidios* übertragen hatte[138]. Zum *cabo de vara* konnte theoretisch werden, wer die Hälfte seiner Strafe abgesessen und sich durch gutes Verhalten ausgezeichnet hatte[139]. Sie übernahmen die Überwachung ihrer Mithäftlinge bei Arbeitseinsätzen, wurden als Ausguck in die Wachtürme geschickt und fungierten als Vertrauensleute der Autoritäten vor Ort, sie waren also für das alltägliche Leben und die Organisation in den *Presidios* von immenser Bedeutung[140]. Dass dieser besondere Einsatz von Sträflingen und die damit verbundenen Freiheiten nicht immer unproblematisch waren, zeigen Fluchten solcher *cabos*, so zum Beispiel der Fall von Juan Sánchez, der im Krankenhaus von Melilla beschäftigt war, von wo aus er im Juni 1853 mit zwei anderen Häftlingen einen Fluchtversuch unternahm. Der Leiter des Krankenhauses bemerkte hierzu nur resigniert:

> […] bei diesen Leuten sind weder Sicherheit noch Vertrauen möglich; wenn man aus der Not heraus einen dieser Sorte mit der Aufsicht über eine gewisse Zahl von ihnen betraut, ist er der erste, der sich als Anführer bei diesem [der Flucht, Anm. S.M.] oder irgendeinem anderen Verbrechen hervortut […][141].

Generell, so lässt es sich auch aus anderen ähnlichen Zeugenaussagen entnehmen, schenkte man von Seiten der spanischen Autoritäten vor Ort den *cabos* kein sonderlich großes Vertrauen, auch wenn man aufgrund des Arbeitskräftemangels nicht auf sie verzichten konnte.

137 Diese Personen trugen stets eine Rute (span. *vara*) bei sich, wovon sich der Name ableitete. Vgl. Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 136.

138 Vgl. ebd.

139 Vgl. Artikel 3 der Königlichen Anordnung (*real órden*) vom 16. Mai 1846, in: Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres. Comprensiva de la ordenanza general de presidios de 14 de abril de 1834, y tde todas las disposiciones legales y reglamentarias referentes al ramo, expedidas posteriormente hasta 1.o de noviembre de 1861. Formada de órden de la Direccion General de Establecimientos Penales, Bd. II, Madrid 1861, S. 11. Vgl. hierzu auch Relosillas, Catorce meses, S. 77. Bsp. Ramon Escrich, cabo segundo, der vom Mantelete flieht, wo er Häftlinge in den Gärten beaufsichtigte. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 46.

140 Vgl. Trinidad Fernández, La defensa de la sociedad, S. 136.

141 »[…] siendo entre esta gente imposible ninguna seguridad ni confianza puesto que por necesidad uno de los de su clase se encarga de la vigilancia de cierto numero de ellos y este es el primero que hase cabeza para perpetrar este ú otro cualquiera crimen […]«, Fall des Juan Sánchez (1853), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227.

Sonderaufgaben wie die genannten Wachdienste boten vermutlich die meisten Gelegenheiten zur Flucht. Nicolás Rodriguez, Häftling und *cabo de vara* in Melilla, floh beispielsweise an einem frühen Morgen im Dezember 1850, als er sich als Wachmann in einem der Wachtürme befand. Mit Hilfe eines Seils ließ er sich an der Mauer herab und versuchte schwimmend das marokkanische Ufer zu erreichen. Rodriguez hatte Fluchtzeit und Fluchtort gut gewählt: Morgens um vier Uhr war einerseits die Präsenz von anderen Wachleuten und Militär äußerst gering, andererseits war die Dunkelheit von Vorteil[142]. Seine Flucht vom Wachturm über die Mauer und durchs Wasser habe, so die Aussage des Gouverneurs nach der Begutachtung des Tatorts, niemand verhindern können, »sowohl aufgrund der Art des Geländes als auch aufgrund der Tatsache, dass er selbst [Rodriguez, Anm. S.M.] als Wachposten eingesetzt war«[143]. Die genaue Kenntnis des Fluchtortes sowie des umliegenden Geländes war auch hier, neben der relativen Bewegungsfreiheit in seiner Funktion als Wachmann, eine der Voraussetzung für Rodriguez' erfolgreiche Flucht.

Neben Wach- und Militärdiensten und dem Einsatz im Festungsbau, waren es vor allem die Arbeiten in (Klein-)Unternehmen und Privathaushalten, die den Häftlingen Freiheiten und eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, aber eben auch Fluchtwege ermöglichten. Eigentlich sollte der Einsatz der Sträflinge gemäß dem Strafgesetzbuch von 1848 nur zum Nutzen des Staates und keinesfalls zum Nutzen von Privatpersonen erfolgten[144], das hinderte aber die Bewohner der Enklaven keineswegs daran, Häftlinge für ihre eigenen Zwecke einzustellen: Pflege- und Hilfsdienste im Krankenhaus, die Arbeit in der Bäckerei bis hin zu Kinderbetreuung und Haushaltsführung in Privathaushalten[145] lagen, so beschreibt es unter anderem der zeitweise in Melilla stationierte Soldat Joaquín Martitegui, überwiegend in der Hand der Häftlinge[146]. Diese wurden, so derselbe weiter, den Betrieben und Haushalten vom Oberbefehlshaber des Bezirks zugeteilt. Bei der Auswahl der in Frage kommenden Häftlinge wurde darauf geachtet, dass die Betroffenen einen Großteil ihrer Strafe abgesessen hatten und keine Ketten tragen mussten. Zudem sollten sie halbwegs vertrauenswürdig erscheinen. Nachdem der Gouverneur der

---

142 Es erstaunt daher auch kaum, dass ein Großteil der Fluchten spätabends, nachts oder in den frühen Morgenstunden stattfand.

143 »[…] donde […] perpetró la fuga el Confinado Nicolas Rodriguez sin que pueda haver sido impedido por nadie tanto por la proporcion del terreno como por encontrarse de Centinela […]«, Melilla, 3. Dezember 1850, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 39.

144 Vgl. Burillo Albacete, La cuestión penitenciaria, S. 44f.

145 Der (chinesischstämmige) Häftling Ysidro Leon Asiatico beispielsweise war als Privatdiener von Ricardo Cordonié u. a. für die Wäsche zuständig. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 240.

146 Hierzu und zum Folgenden vgl. La España, 18. Dezember 1857.

Stadt die Auswahl bewilligt hatte, verließen die neuen Angestellten und Dienstboten das Gefängnis und lebten von nun an sogar im Hause ihrer Dienstherren. Ihre Lebensbedingungen besserten sich dadurch oft erheblich[147]. Selbst die Kirche musste aufgrund des Personalmangels Häftlinge beschäftigen, so stammten u. a. die Ministranten und der Organist in Melilla aus den Kreisen der Sträflinge[148]. Sie wurden allerdings nicht nur für Dienste in der Kirche selbst, sondern auch als Privatdiener des Klerus eingesetzt[149] und übernachteten in den Räumlichkeiten der Kirche[150]. Persönliche Angestellte benötigten keine Sondererlaubnis für besondere Freiheiten, wie zum Beispiel den Besuch einer Taverne[151]. Sie konnten sich im Gegenteil überwiegend frei bewegen und die Außenbezirke aufsuchen, sie nächtigten im Hause ihres Dienstherrn und besaßen zum Teil sogar die Schlüssel desselben[152], was einen enormen Zugewinn an Bewegungsfreiheit dieser Personen bedeutete. Zugleich mehrten sich dadurch die Kontakte zwischen den Häftlingen auf der einen und der Militär- und Zivilbevölkerung auf der anderen Seite sowie zu den Rifberbern, die zum Beispiel für Handelstätigkeiten in die Enklaven kamen.

Häftlinge mit Sonderaufgaben waren optisch gekennzeichnet. So trugen zum Beispiel die *aguadores* (»Wasserträger«) eine Art Erkennungsmarke aus Blech, die

---

147 Dies lässt sich zum Beispiel an der Auflistung der Besitztümer eines verstorbenen Häftlings aufzeigen, der sich in einem privaten Dienstverhältnis befand und unter anderem über mehrere Hemden, ein paar neue Schuhe, eine Weste und eine Jacke sowie über mehrere Dosen Tabak verfügte. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 45.

148 »[…] tanto los tres curas como el sacristan tienen habitacion sin pagar alquiler en la casa llamada convento, contigua á la Iglesia perteneciente al Estado, é igualmente viven en ella los acólitos que, por supuesto, son presidiarios. Añadiremos de paso que uno de estos últimos toca el órgano (ú organillo mas bien) como aficionado, pues no hay organista de dotacion«. La España, 18. Dezember 1857 (Hervorhebung im Original). Tomas Perez, Häftling und Organist in Melilla, bestätigt diese Aussage. Vgl. den Fall von Ignacio Campomayor und Juan Olivas, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288 (Hervorhebung S.M.).

149 Vgl. z. B. den Fall des Häftlings Pedro Gimenez, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 13.

150 Zwar war laut Artikel 161 der *Ordenanza* von 1834 der Einsatz von Sträflingen zum Dienst an der Kirche gestattet, aber »noch nicht einmal diese […] dürfen außerhalb der [Gefängnis-]Schlafstätte übernachten«. Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres, Bd. I, S. 38.

151 Aussage des Cabos, der sich in Begleitung einiger Häftlinge in der Taverne von Roldán befand, die der Gouverneur räumen ließ: »[…] que los dos citados que reconoció son aquadores y que los restantes supone serian gente de las puntas ó sirvientes que no necesitasen permiso especial para encontrarse allí […]«. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 240.

152 Dies zeigt das Beispiel von Pedro Gimenez, der vor seiner Flucht noch einige Habseligkeiten und Speisen aus dem Haus des Priesters, bei dem er angestellt war, mitgehen ließ. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 13. Ähnlich verhielt es sich mit dem Häftling Miguel Bites y Bites, der in Melilla als Hausdiener arbeitete. Auch er trug die Schlüssel zum Haus seines Dienstherrn bei sich, als er, angeblich unter Alkoholeinfluss, im Sommer 1859 die Flucht ergriff. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 233.

ihnen eine größere Bewegungsfreiheit sowie das Betreten und Verlassen der Außenbezirke, in denen sich Gärten und Brunnen befanden, ermöglichte[153]. Einige Häftlinge machten sich das Wissen um diese Kennzeichnungen zu Nutze, so zum Beispiel Francisco Magan Gomez, der von einem *cabo* die Kleidung eines Wasserträgers sowie eine Erkennungsmarke erhielt, was ihm im August 1869 die Flucht erleichterte[154]. Antonio Pablo, Häftling in Ceuta, wiederum floh, nachdem er sich acht Tage lang in der Stadt verstreckt hatte, als Soldat verkleidet ins *campo moro*[155]. Solche und ähnliche Täuschungsversuche durch Verkleidung sind insofern aufschlussreich, als sie nicht nur beweisen, dass sich die Flüchtenden der Wirkung optischer Erkennungsmerkmale sowie der damit verbundenen Regularien und Strukturen im *Presidio* im Klaren waren und dieses Wissen zu ihren Gunsten nutzten, sondern auch, dass sie auf bestehende Kontakte und entsprechende Hilfe aus dem *Presidio* zurückgreifen konnten, zum Beispiel, um entsprechende Kleidung zu erhalten.

Neben ihren Kontakten zur zivilen und militärischen Bevölkerung innerhalb der Enklaven konnten die Häftlinge auch einen Nutzen aus ihren Kontakten zu den (muslimischen) Bewohnern des umliegenden Rifgebietes ziehen. Viele Häftlinge waren den Berbern namentlich bekannt[156]. Wie die Kontakte zwischen Häftlingen und Rifberbern konkret aussahen, lässt sich nur mutmaßen, da hierzu in der Regel keine genauen Angaben gemacht werden. Möglicherweise brachten Aufgaben in den Außenbezirken, zum Beispiel als Viehhirten oder Gärtner, die Sträflinge in Berührung mit den Bewohnern des Umlands, vielleicht waren auch beide Seiten am Schmuggel beteiligt oder es waren die (Straf-)Expeditionen, bei denen sich einige Häftlinge hervortaten und sich dadurch einen, wenngleich wohl eher negativen, Ruf unter den Rifbewohnern erarbeiteten.

Generell ist festzustellen, dass sich die persönliche Vernetzung des Einzelnen auf den Erfolg oder Misserfolg seiner Flucht auswirken konnte. Zum Teil bekamen Sträflinge von Seiten der Berber sogar tatkräftige Hilfe bei ihrer Flucht. Besonders kurios mutet dabei die Flucht einiger Häftlinge aus Melilla in »muslimischer Kleidung«[157] an, wie sie in einem Schreiben des Gouverneurs der Stadt von April 1867

153 Mit solchen und ähnlichen Erkennungszeichen wurden auch andere Häftlinge mit Sonderaufgaben ausgestattet, so zum Beispiel die *cabos de vara*, die eine Mütze und einen Stab trugen. Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 40.

154 Vgl. Fall des Magan Gómez (1869), AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 243.

155 Vgl. Fall des Antonio Pablo (1862), AGA (15)17, Sección de África. Marruecos, 81/93.

156 So zum Beispiel im Fall von Juan Ydalgo [Hidalgo] Negrete, der von Mojando Candor Ali alias *Pata Gorda* gesehen worden war. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 230.

157 Der in den (spanischen) Quellen gebrauchte Ausdruck *ropage* [sic] *musulman* ist ein Beispiel für die in den spanischen Quellen typische Vermischung religiöser und allgemein kultureller Merkmale.

beschrieben wird[158]. Darin beschwerte sich dieser über einige Rifkabylen aus dem Stamm der Frajana, die den spanischen Aufforderungen, Deserteure und entflohene Häftlinge auszuliefern, nicht nachkämen, obgleich dies vertraglich mit Marokko vereinbart sei[159]. Stattdessen würden sie den Fliehenden sogar noch Schutz und Hilfe bieten: Ein gewisser Amar de Fonte[160] habe Häftlinge mit der im Spanischen als *jaique* (»Haik«)[161] bezeichneten landestypischen Kopfbedeckung versorgt, damit sie unbemerkt die Stadt verlassen konnten[162]. In einigen Fällen erfolgte die Entfernung aus der Enklave zusätzlich in Begleitung von Amars Bruder – möglicherweise, um die Verkleidung noch authentischer wirken zu lassen.

Die enorme Bandbreite des Einsatzbereichs für Häftlinge unterstreicht deren Bedeutung für das Funktionieren und die Sicherheit der Enklaven. Gleichzeitig verwundert der in den Quellen häufig beschriebene laxe Umgang mit Sicherheitsvorkehrungen, der immer wieder Fluchten ermöglichte oder erleichterte. Dieser lässt sich, neben dem Bedarf an – unbehinderten – Arbeitskräften, auch mit der besonderen Situation der Enklaven erklären. Möglicherweise rechnete man auf spanischer Seite damit, dass der Grenzübertritt zu den »feindlichen« *moros* aufgrund der damit verbundenen Unwägbarkeiten und Gefahren für viele keine Option war: »It may be supposed there is little temptation for them [die Häftlinge in Ceuta, Anm. S.M.] to escape, since they could hardly go anywhere except to the Moors, whom they would be likely to find no easy taskmasters«, kommentierte der britische Reisende und Journalist Frederick Hardman überrascht die unerwartet hohen Fluchtzahlen bei seinem Besuch in Ceuta im Jahr 1859[163]. Umgeben von »Feindesland« bedeutete die Flucht aus dem *Presidio* schließlich immer auch die Flucht in ein fremdes Land mit einer unbekannten Sprache und Kultur, voller unvorhersehbarer Gefahren. Dass hierbei etwaige bereits bestehende Kontakte zum berberischen Umland hilfreich sein konnten, wird noch zu sehen sein.

---

158 Hierzu und zum Folgenden: Melilla, 5. April 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

159 Vgl. zu den rechtlichen Regelungen der Auslieferung auch Kap. 6.4.2.

160 Dies war vermutlich nicht sein wirklicher Name, er entspricht durch die Kombination eines »arabischen« Vornamens mit einem spanisch anmutenden Nachnamen der üblichen »Verspanischung« arabischer Namen in den Enklaven.

161 Diese Bezeichnung stammt eigentlich aus dem Arabischen und wird von den Stämmen des Rifgebietes selbst nicht verwendet. Vgl. Coon, Tribes of the Rif, S. 83.

162 Vgl. das Schreiben des Gouverneurs, Melilla, 5. April 1867, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.

163 Hardman, The Spanish Campaign in Morocco, S. 24.

6.4 Freiheit durch Konversion? – Der Religionsübertritt zum Islam

6.4.1 Ankunft und Aufnahme in Marokko

Kamen die Entflohenen auf marokkanischer Seite an, so wurden sie in vielen Fällen, dies lässt sich den Aussagen der spanischen Wachposten entnehmen, von einer Gruppe Rifbewohner empfangen[164]. Um wen es sich dabei konkret handelte, ist unklar, vermutlich waren es Angehörige der lokalen Grenzsicherung, die aus den umliegenden Berberstämmen rekrutiert wurde und an verschiedenen Posten im Grenzgebiet stationiert war. Die Häftlinge selbst berichteten nach ihrer Rückkehr nach Spanien, sie seien nach ihrer Flucht nach Marokko von den Rifberbern an der Grenze gefragt worden, ob sie in die Enklaven zurückkehren wollten, was sie in der Regel verneinten[165].

Die Aufnahme der Entflohenen durch die Rifbewohner erfolgte oftmals friedlich und wohlwollend. So berichtete beispielsweise im Jahr 1867 ein Rückkehrer, der mit zwei Mithäftlingen aus Melilla geflohen war, seine beiden Begleiter befänden sich noch im Rifgebiet in einem Haus, das als *parador*, als »Gasthaus«, bekannt sei, und das von marokkanischen Soldaten beaufsichtigt werde[166]. Dass es ein solches Haus gab, das offenbar bei den Häftlingen bekannt war, spricht für die Annahme, dass diese zum Teil auf Hilfe und Unterstützung seitens der Berber zurückgreifen konnten. Auch die Tatsache, dass einige Angehörige der Frajana bekannt dafür waren, Häftlingen bei der Flucht aus Melilla zu helfen[167], bestärkt diese Annahme.

Neben solchen und ähnlichen Belegen für eine positive Aufnahme, finden sich jedoch auch Hinweise auf die Versklavung der Entflohenen durch einzelne Rifbewohner, wie zum Beispiel im Fall des Sträflings Asensio Oltra, der im November 1850 aus Melilla geflohen war. Nach dem Verbleib des Entflohenen gefragt, behauptete der in der Enklave bekannte Berber »Jamete Valiente«, er habe ihn, gemeinsam mit einigen anderen, im Schilf aufgegriffen und an seinen Landsmann »Ali Chico« verkauft. Seinem Wissen nach habe es einen Streit zwischen beiden gegeben, sodass er annahm, man habe den Spanier umgebracht, weil er ihn danach nicht mehr gesehen habe. Seine Aussage wird zum Teil durch die Aussage »Ali Chicos« selbst im Juli 1851 bestätigt. Dieser berichtete, er habe besagten Häftling »gekauft und

164 Von den unzähligen Beispielen sollen hier nur einige wenige genannt werden: Mariano Diaz und Antonio Alvarez Sierra, Flucht aus Melilla im April 1854, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 229; Pedro Calvo, Antonio Giménez und Sebastian Rubio, Flucht aus Melilla im Oktober 1851, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 223; Vicente Yebenes, Flucht aus Melilla im März 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 225.

165 Vgl. z. B. die Aussage des Pedro Juan Vigo, Ceuta, 27. Januar 1858, AD[C] 621.

166 Melilla, 14. Mai 1867, AGMM, Caja 0428, Carp. 4.

167 Vgl. ebd. Vgl. hierzu auch Kap. 3.4.3.

viele Tage lang in seinem Haus als Arbeitskraft gehalten«, bis er ihm entwischt sei, er wisse nicht wohin, vermute aber, dass er sich gemeinsam mit anderen Entflohenen nach Oran aufgemacht habe[168]. Auch in anderen Berichten tauchen Hinweise auf die Versklavung und den Verkauf von Häftlingen und Deserteuren aus den spanischen Enklaven auf[169]. Manche wurden auch gegen Lösegeld an die Enklaven ausgeliefert[170].

Der Extremfall, die Ermordung entflohener Häftlinge durch Rifbewohner bzw. das Auffinden entsprechend zugerichteter Leichen, wird nur sehr selten erwähnt. Letztlich ist aus den Quellen nur ein einziger Fall eines entflohenen Häftlings zu entnehmen, dessen Leichnam mit »typischen« Verletzungen, die eine Gewalteinwirkung durch Rifbewohner nahelegten (Enthauptung), am Flussufer bei Tétouan aufgefunden wurde[171]. Um wen es sich bei dem Ermordeten handelte, ist unklar, da seine Leiche bereits so stark verwest war, dass man seine Herkunft als spanischer Sträfling nur noch anhand der spezifischen Kleidung (braun mit gelbem Saum) feststellen konnte. Auch die genauen Umstände seines Todes blieben im Dunkeln. Der Leichnam wurde schließlich in seiner Häftlingskluft auf dem katholischen Friedhof in Tétouan beerdigt.

Obwohl Ermordungen und Gewaltexzesse gegenüber entflohenen Häftlingen offenbar eher selten waren, wurden von unterschiedlichen Seiten Gerüchte über Gewalttaten, auch mit Todesfolge, verbreitet. Dabei waren oft persönliche Motive ausschlaggebend. So behauptete beispielsweise der Häftling Juan Parra nach seiner Rückkehr nach Spanien, die »Ungläubigen« im Rifgebiet hätten seine unmittelbare Rückkehr nach Melilla gewaltsam verhindert[172]. Die Tatsache, dass er kurz darauf offenbar problemlos nach Oran reisen konnte, ohne von der strengen Überwachung durch diese »Ungläubigen« daran gehindert worden zu sein, verschwieg er dabei zunächst[173]. Der angebliche Zwang dient hier offenbar der Rechtfertigung seines Verbleibs in Marokko. Eine ganz ähnliche Argumentation, mit der die Betroffenen auf das gängige Klischee des grausamen und gewalttätigen »Ungläubigen« jenseits der Grenze rekurrierten, findet sich, wie noch zu sehen sein wird, auch in Bezug auf den Glaubenswechsel der Entflohenen[174].

---

168 AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 10, Dok. 36.

169 So zum Beispiel im Fall von Nicolás Rodriguez (1850–1851), der sich lange Zeit im Haus von Jamete Mellado aufgehalten hatte, bevor auch er nach Oran floh. Vgl. AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 39. Vgl. auch den Fall des desertierten Soldaten Cecilio Fernandez Aguilar, Rabat, 7. Februar 1861, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

170 Vgl. Relosillas, Catorce meses, S. 147f.

171 Vgl. ein Schreiben aus Tétouan, Februar 1865, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2077, Exp. 17 und 19.

172 Fall des Juan Parra Ramos (1851–1852), AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 40.

173 Vgl. ebd.

174 Vgl. hierzu Kap. 6.4.2.

Zum Teil waren es auch Rifberber selbst, die Gerüchte über Gewalttaten seitens anderer Berber streuten. So schien es bei der Suche nach dem Häftling José García Muñoz, der im Juni 1853 gemeinsam mit zwei Mithäftlingen aus Melilla geflohen war, zunächst, als sei er von Rifbewohnern umgebracht worden: Diese Annahme gründete sich auf der Aussage von »Amar Diablo«, der behauptet hatte, im Stamm der Beni Bu Yafer seien einige spanische Häftlinge, darunter vermutlich auch der Gesuchte, ermordet worden[175]. Dass Amar gelogen hatte, bewiesen spätere Aussagen von Jamete Verde und Jamete Solimar, die belegten, dass sich der gesuchte Sträfling im Haus von Amar selbst befunden hatte[176]. Erneut befragt, gab Amar schließlich zu, García Muñoz in seiner Gewalt gehabt zu haben, allerdings sei dieser mittlerweile nach Algerien aufgebrochen[177]. Hinter der konkreten Benennung desjenigen Berberstamms, aus dem die angeblichen Täter stammten, steckte offenbar die Absicht, eben jenen Stamm in Misskredit bei den Spaniern zu bringen und sich gleichzeitig selbst zu schützen.

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass die Begegnungen zwischen Rifberbern und entflohenen Häftlingen zwar zum Teil die Versklavung oder andere Formen der Gewalteinwirkung nach sich ziehen konnten, in der Regel aber eher friedlich verliefen. Dass insbesondere entflohene Häftlinge im Allgemeinen eher eine positive und wohlwollende Behandlung durch die Rifbewohner zu erwarten hatten, legt auch eine etwas kuriose Geschichte nahe, die im Winter 1851 in spanischen Zeitungen kursierte und sogar Eingang in britische und französische Zeitungen fand[178]: Ein Spanier aus Alicante, der zwei Jahre lang in Algerien gelebt hatte, erschien im November 1851 vor den Toren Melillas und bat um Aufnahme. Aufgrund der zu diesem Zeitpunkt herrschenden Isolation der Enklave wegen des Ausbruchs einer Seuche im Umland konnte ihm nicht geholfen werden. Allerdings erhielt er von den Verantwortlichen der Enklave Häftlingskleidung, um, so die Erklärung, als entflohener Häftling größere Chancen auf eine friedliche Aufnahme durch die *moros* im Grenzgebiet zu haben. Die Lage in der Grenzregion war also um einiges komplexer, als es die Berichte von Rückkehrern und die plakative Diskreditierung der »grausamen« und »fanatischen« Rifbewohner vermuten lassen.

175 Vgl. die Aussage Amar Diablos zur Flucht von José García Múñoz, Juni 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227.

176 Vgl. die Aussagen der beiden im Fall des José García Múñoz, Juni 1853, ebd.

177 Vgl. ebd.

178 Vgl. El Heraldo. Periodico político, religioso, literario e industrial, 27. November 1851. Die Geschichte verbreitete sich auch in der internationalen Presse, u. a. in der französischen *La Presse* vom 24. Dezember 1851 und den britischen *Glasgow Herald* vom 26. Dezember 1851.

6.4.2 Erzwungener Glaubenswechsel? – Die Konversion zum Islam und ihre Folgen

Der entflohene spanische Renegat Juan Narro [Navarro][179] berichtete nach seiner Rückkehr nach Spanien, er sei durch die »brutalen Drohungen der *moros*« zum islamischen Glaubensbekenntnis gezwungen worden, habe aber im Herzen nie der katholischen Religion abgeschworen, sich nicht beschneiden lassen, geschweige denn die religiösen Rituale vollzogen, die er im Übrigen »überhaupt nicht kenne«[180]. Ähnlich argumentierte Ramon Ríos, im September 1861 aus Melilla geflohen und ein Jahr später über Tétouan zurückgekehrt. Nachdem er – angeblich mehr zufällig als geplant – über die Grenze gelangt sei, habe er eigentlich direkt wieder umkehren wollen, was jedoch ein bewaffneter *moro* verhindert habe, »der ihm mit dem Tod drohte, wenn er ihm nicht in die Berge folgte, wo sie ihn unter derselben Androhung zwangen, so zu tun, als würde er den Islam annehmen«[181]. In Ríos Argumentation findet sich nicht nur die Rechtfertigung der Konversion, die nur unter Zwang erfolgt sei, sondern zugleich die Beteuerung, er habe nur so getan, als sei er konvertiert. Dies bekräftigte er noch mit der Aussage, diese »Täuschung« (*fingimiento*) habe er bis zu dem Tage seiner Rückkehr aufrechterhalten[182]. Ebenso wie Juan Navarro und Ramon Ríos stellten auch die meisten übrigen Rückkehrer ihre Konversion zum Islam als erzwungen dar: Um Gewalt in Form von Misshandlungen, Versklavung oder Ermordung durch die Rifbewohner zu entgehen, so die gängige Rechtfertigung, habe man als einzigen Ausweg die Konversion zum Islam gewählt. Zugleich gehörte auch die Beteuerung, die Konversion sei nur ein »Täuschungsmanöver« gewesen, gewissermaßen zum Standardrepertoire der Rückkehrer.

Ob die Konversionen nun wirklich unter Zwang erfolgten oder nicht, mit dem Verweis auf eine äußere Zwangseinwirkung ließ sich der Glaubenswechsel in jedem

179 Juan Narro [Navarro] war von Spanien aus nach Oran geflüchtet. Sein Bruder befand sich in Melilla, von wo aus dieser wiederum nach Marokko desertierte. Dies nahm Juan Narro zum Anlass, auf der Suche nach seinem Bruder von Algerien nach Marokko zu reisen – verkleidet als *moro*. Auf dieser Reise wurde er angeblich zur Konversion gezwungen. Vgl. hierzu ein Schreiben des spanischen Vizekonsuls aus Saffi, 29. Dezember 1861, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/94.

180 »[…] Declara que asi se vio precisado á renegar por las fieras amenazas de los moros, pero que si bien recitó la ›copla‹ jamás abjuró de corazon su fé de cristiano: que jamás ha permitido que le circunsicen, ni ha ejercitado jamás las prácticas de la religion mahometana, que dice desconoce completamente […]«. Schreiben des spanischen Vizekonsuls aus Saffi, 29. Dezember 1861, ebd.

181 »[…] salió de la Ciudad un tanto acalorado […] mas con ánimo de regresar al corto rato, á lo cual se opuso un moro armado, que le amenazó de muerte si no le seguia á la montaña: donde le obligaron bajo la misma amenaza á simular que abrazaba el mahometismo […]«. Tétouan, 13. August 1862, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2077.

182 »[…] fingimiento que ha durado hasta ahora que logró realizar su fuga y venir á ampararse bajo el pavellon de España […]«. Ebd.

Fall glaubhaft rechtfertigen. Immerhin knüpften die Rückkehrer mit diesem Narrativ an das in Spanien weit verbreitete Bild des grausamen und fanatischen *moro* an, das z. B. auch in Abenteuergeschichten um Renegaten und *cautivos* reproduziert wurde[183]. Dass sämtliche Konversionen entflohener Häftlinge auf unmittelbare Gewaltandrohung hin erfolgten, erscheint fraglich – auch angesichts der bereits beschriebenen Hilfe, die den Flüchtenden jenseits der Grenze von Seiten der Rifberber zuteilwurde. Der Koran verbietet, ebenso wie das christliche Recht, die Zwangskonversion[184]. Dennoch lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die Konversion den Status der Entflohenen deutlich verbesserte. Der Orientalist Joseph Schacht konstatiert in seinem Überblickswerk über das Islamische Recht: »The basis of the Islamic attitude towards unbelievers is the law of war; they must be either converted or subjugated or killed«[185]. Selbst wenn die Entflohenen also »nur« der Versklavung bzw. der (Zwangs-)Arbeit unter einem muslimischen Herrn entgehen wollten, so bot die Konversion zum Islam dafür sicherlich einen Ausweg.

Auch der französische Missionar und Anthropologe Auguste Moulièras (1855–1931) behauptet in seinem Werk *Le Maroc inconnu*: »La formule musulmane la ilaha illa Allah; Mouh'ammed rasoul Allah« [»Es gibt keinen Gott außer Gott; Mohammed ist sein Prophet«, Anm. S.M.] est un sauf-conduit magique de ces farouches montagnards«[186] und stellt damit das muslimische Glaubensbekenntnis als pragmatische Lösung (als einen »Passierschein«) für die Entflohenen dar. Der Anthropologe David Montgomery Hart berichtet von spanischen Entflohenen aus dem Straflager in Alhucemas, die bereits durch Händler aus dem Rifgebiet, die regelmäßig die kleine Enklave beträten, das Glaubensbekenntnis gelernt hätten, um es nach ihrer Ankunft auf der marokkanischen Seite sofort abzulegen: »the Christian […] would raise the forefinger of his right hand and recite: *la ilaha illa-llah*, and he would be allowed ashore unmolested. Often he would be given a complete new set of clothing, a house, a wife and a job […]«[187]. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft bewog also sicherlich einige, ihren katholischen Glauben abzulegen und

183 Vgl. z. B. Diana, Un prisionero en el Rif, S. 78–81.

184 Vgl. Hermansen, Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives, S. 634 sowie Schacht, An Introduction to Islamic Law, S. 130, Fußnote 1. Zur Umsetzung des katholischen Rechts in Spanien und dem Verbot der Zwangschristianisierung vgl. Antonio Molina Meliá, Las minorías religiosas en el derecho historico español, in: Jaime Bonet u. a. (Hg.), Acuerdos del estado español con los judíos, musulmanes y protestantes, Salamanca 1994, S. 13–34, hier S. 20f.

185 Schacht, An Introduction to Islamic Law, S. 130.

186 Auguste Mouliéras, Le Maroc inconnu. Teil 1: Exploration du Rif, Paris 1895, S. 35. Das Glaubensbekenntnis war der erste Schritt zur Konversion, wie dies auch José María de Murga und Gatell y Folch berichten. Vgl. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 80; Gatell y Folch, Viajes por Marruecos, S. 88.

187 Hart, The Aith Waryaghar, S. 175f.

den islamischen anzunehmen – ohne dass es dafür eines unmittelbaren Zwangs in Form der Gewaltandrohung bedurft hätte.

José María de Murga, der Anfang der 1860er-Jahre als Muslim verkleidet Marokko bereiste, wirft in diesem Zusammenhang ein etwas anderes Licht auf den Glaubenswechsel spanischer Flüchtlinge, indem er betonte, der Zwang zur Konversion sei letztlich von der christlichen und nicht der muslimischen Seite ausgegangen:

> Nicht ein einziges Mal haben sie [die Marokkaner, Anm. S.M.] diejenigen, die, aus welchem Grund auch immer, Asyl in ihrem Land gesucht haben, gezwungen zu konvertieren. Einige wenige taten es aus eigener Überzeugung und weil sie glaubten, somit auf schnellstem Weg ihr Ziel zu erreichen. Und alle, alle andern taten es, weil sie durch die Verträge der christlichen Mächte dazu gezwungen wurden, da diese nur so davon absahen, ihre Auslieferung zu fordern. Die Gewalt und Intoleranz ihrer eigenen Glaubensbrüder war es, nicht diejenige der *moros*, die die Christen dazu zwangen, ihrem Glauben abzuschwören[188].

Murga bezieht sich hier auf einen Passus im Vertrag zwischen Spanien und Marokko vom 28. Mai 1767, der besagte, »diejenigen Spanier, die aus den *Presidios* entfliehen, und die *moros*, die dort Schutz suchen, sollen sofort und ohne jegliche Verzögerung von den ersten Kaids oder Gouverneuren ausgeliefert werden, die sie aufgreifen, es sei denn, sie wechseln die Religion«[189]. Auch im spanisch-marokkanischen Handels- und Freundschaftsvertrag von 1799 wurde dieser Passus in Artikel 14 erneut bestätigt: Die Auslieferung spanischer Deserteure und entflohener Häftlinge aus den *Presidios* solle an den spanischen Konsul erfolgen, der ihre Unterbringung, Versorgung und Überstellung an die spanische Justiz zu übernehmen habe. Wenn die Betroffenen aber vor besagtem Konsul darauf bestünden, den muslimischen Glauben anzunehmen, so fielen sie unter die Zuständigkeit der marokkanischen Regierung[190], wodurch sie rechtlich von spanischer Seite aus nicht mehr belangt

---

188 »Ni una vez tan siquiera han obligado a renegar a los que, sea por la causa que sea, han buscado un asilo en su país. Lo han hecho algunos, muy pocos y contados, por conveniencia propia y por crreer abrir de esa manera camino más expedito a su ambición. Y todos, todos los demás lo han hecho obligados por los tratados de las potencias cristianas ya que, sólo de ese modo, desistían de exigir su extradición. La fuerza y la intolerancia de sus correligionarios, y no las de los moros, son las que han obligado a renegar a los cristianos. ¡Verdad, esta, inconusa en Berbería, pero una paradoja acá en España!«, Murga, Recuerdos marroquíes, S. 34.

189 »[…] los españoles que deserten de los presidios, y los moros que á ellos se refugien seran restituidos inmediatamente y sin la menor demora por los primeros Alcaides o Governadores que los prendan, á menos que se muden de religion«. Zitiert nach: Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 124.

190 »Artikel 14. Los vasallos de S.M.C. que deserten de los presidios de Ceuta, Melilla, Peñón y Alhucemas, serán conducidos desde luego que lleguen á territorio de Marruecos á presencia del Cónsul general, quedando á disposición de éste, para hacer con ellos lo que ordene el Gobierno español,

werden konnten. Der Glaubenswechsel hatte also ganz konkrete rechtliche Folgen – auf beiden Seiten der Grenze. Dies kritisierte nicht nur José María de Murga, sondern auch viele andere sahen darin eine fragwürdige Praxis, so zum Beispiel der französische Reisende León Godard im Jahr 1860: »D' après les conventions entre le Maroc et l' Espagne, les fugitifs doivent être rendus, s' ils n' apostasient pas. Selon nous, cette disposition n' est pas morale de la part de la catholique Espagne«[191].

Mit dem spanisch-marokkanischen Vertrag von 1861 endete offiziell dieses religiös-rechtliche Schlupfloch für entflohene Häftlinge und Deserteure. Dies deutet darauf hin, dass es zuvor häufig genutzt wurde und man sich aus diesem Grund dazu veranlasst sah, die Rechtslage zu ändern. In Artikel 17 des Vertrags wurde festgelegt, dass entflohene Häftlinge und Deserteure unverzüglich an die spanischen Autoritäten zu überstellen seien. Die Auslieferung müsse, so die Neuregelung, auch dann erfolgen, wenn sich der Betroffene unter dem Vorwand der Konversion zum Islam seiner Strafe zu entziehen versuchte[192]. Die Umsetzung dieser Neuregelung war jedoch schwierig, selbst finanzielle Anreize in Form einer Belohnung für die Auslieferung von Entflohenen zeigten nur bedingt Wirkung[193]. Generell fällt auf, dass die Auslieferung nur in den städtischen Regionen, also in und um Tétouan oder Tanger, mehr oder weniger reibungslos funktionierte[194], was vermutlich mit dem dortigen stärkeren Einfluss des Sultans zusammenhing. Schließlich, so die

---

y pagará los gastos de su conducción y manutención. Pero si, puestos ante dicho Cónsul, dijesen ó insistiesen en abrazar el mahometismo, entonces los recogerá el Gobierno marroquí. Mas si por accidente se presentase alguno al soberano, ante quien libremente dijese que quiere hacerse moro, no se deberá en este caso conducir á presencia del expresado Cónsul general«. Zitiert nach: Morales, Datos, Bd. 2, S. 414f.

191 Godard, Description et histoire du Maroc, S. 20f.

192 »Artikel 17. Las Altas Partes contratantes han convenido en no recibir á sabiendas ni mantener á su servicio súbdito alguno que hubiere desertado del Ejército, Armada ó presidios respectivos. Los súbditos de S.M.C. que desertaren del Ejército, de la Armada ó de los presidios españoles, serán conducidos desde luego que lleguen al territorio de Marruecos, á la presencia del Cónsul general de España, quedando á su disposición para cumplir respecto á ellos lo que ordene el Gobierno español y pagando éste los gastos de conducción y manutención de dichos desertores. Obligándose el Gobierno marroqui por el presente articulo á entregar espontáneamente los desertores españoles, no será obstáculo el pretexto alegado hasta ahora de abrazar el mahometismo para eludir la pena á que se hayan hecho acreedores«. Zitiert nach: Morales, Datos, Bd. 2, S. 443.

193 Seit 1741 gab es finanzielle Anreize (für Bewohner in den Presidios ebenso wie für Soldaten, Sträflinge und sogenannte *moros de paz*) für die Ergreifung eines Deserteurs. Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 124. So erhielt beispielsweise eine Gruppe bewaffneter Marokkaner aus dem Stamm der Anghera für die Auslieferung von neun Deserteuren aus Ceuta an den spanischen Konsul in Tétouan eine entsprechende finanzielle Belohnung. Vgl. Schreiben aus Tétouan, 22. Oktober 1864, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2077.

194 Vgl. beispielsweise den Fall von Juan Manrique und Antonio Pablo, Tétouan, 17. Mai 1862, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/93.

Einschätzung der spanischen Autoritäten, erschwerte die geringere Präsenz marokkanischer Truppen in den Grenzposten um die Enklaven die Verhinderung weiterer Desertionen und die Auslieferung bereits Entflohener[195]. Eine erfolgreiche Umsetzung des Abkommens ohne ein hartes Durchgreifen seitens des marokkanischen Staates bezweifelte man auf spanischer Seite stark, schließlich galt das Rifgebiet schon lange als kaum regierbar[196]. Dass sich eine gewisse Autonomie des ländlichen Rifgebietes auf die Umsetzung vereinbarter Regelungen auswirkte, war also keineswegs neu.

Wie zu erwarten, kam es diesbezüglich immer wieder zu Beschwerden seitens der spanischen Autoritäten in Ceuta und Melilla. So zum Beispiel im März 1861, als sich der Gouverneur von Ceuta beklagte, der Kalif des Grenzgebietes weigere sich, Entflohene auszuliefern, ohne sie zuvor »vor Zeugen« bezüglich ihres Willens zur Rückkehr zu befragen. Der Gouverneur sah hierin, möglicherweise zu Recht, die Fortsetzung der bisherigen Praxis, die eine Befragung der Entflohenen hinsichtlich ihres Wunsches, der katholischen Religion abzuschwören und die islamische anzunehmen, vorsah, wobei Letzteres die Auslieferung an die spanischen Autoritäten verhindert hätte[197]. Eine orts- und kontextabhängige Weiterführung dieser Praxis ist also auch durchaus noch für die Zeit nach 1861 anzunehmen. So berichtete beispielsweise Ramon Moreno Belenguer, der 1861 aus Ceuta desertiert war, die *moros* hätten ihn vor die Gemeindeversammlung (im Original das »Parlament«, *parlamento*) gestellt, wo er beteuerte, nicht nach Spanien zurückkehren zu wollen, sodass sie ihn nach Tanger und anschließend nach Fes brachten, wo er dann in der Armee des Sultans diente[198]. Der spanische Ausdruck *traer al parlamento* bedeutete, dies war allen Beteiligten der religiösen »Überprüfung« nach seiner Rückkehr klar, nicht nur die Befragung des Betroffenen hinsichtlich seines Wunsches nach einer Rückkehr, sondern, damit verbunden, vor allem nach seinem Wunsch, zum Islam zu konvertieren. Dies wiederum hätte eine Überstellung an die spanischen Behörden mindestens erschwert, wenn nicht sogar unmöglich gemacht.

Dass es zum Teil den Entflohenen selbst im Falle einer zuvor erfolgten Konversion zum Islam von marokkanischer Seite aus untersagt wurde, sich bei den spanischen Behörden zu melden, davon berichtet ein Schreiben des spanischen

---

195 Ceuta, 21. Mai 1861, AGA (10) 56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

196 Vgl. Pennell, Morocco since 1830, S. 28 sowie 55.

197 »[…] me ha manifestado no se le previene terminantemente la entrega, sino que esplore la voluntad de los mismos ante testigos, para saber si desean ó no volver, sobre lo que me parece habrá alguna mala inteligencia, puesto que segun los tratados vigentes, como á V.S. consta, el esplorar la voluntad de los desertores es para saber si abjuran ó no de nuestra Religion, en cuyo último caso deben ser entregados […]«. Ceuta, 2. März 1861, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

198 Vgl. die Akte zu Ramon Moreno Belenguer, Februar/März 1862, AD[C] 623.

Vertreters aus Rabat vom 15. Januar 1862. Diesem Schreiben zufolge seien sämtliche entflohenen Spanier aus der Region versammelt worden, um »das [islamische] Glaubensbekenntnis abzulegen und alle anderen Zeremonien der Konversion zu vollziehen«. Sobald sie dies getan hätten, sei es ihnen unter Todesstrafe verboten, sich beim spanischen Konsulat zu melden. Konvertierten sie jedoch nicht, so stünde es ihnen frei, sich den spanischen Behörden zu stellen[199]. Ähnliches berichtete auch Joaquín Gatell y Folch[200]. Eine Rückkehr nach Spanien implizierte offenbar, so der Eindruck, der durch die zurückkehrenden Renegaten bestätigt wird, auch den erneuten Wechsel zum Christentum und damit den Abfall vom muslimischen Glauben. Ebenso wie in anderen monotheistischen Gesellschaften ist dies auch im Islam untersagt. Im spanisch-katholischen Recht war der Glaubensabfall eines einmal zum Katholizismus Konvertierten ebenso wenig zulässig und entsprechend strafbar[201].

Dass es sich bei dem Glaubenswechsel oftmals um eine recht pragmatische Entscheidung handelte, beweist nicht zuletzt das Beispiel von Pedro Lorenzo Lopez und Andres Perez Garcia, zwei Entflohenen aus dem Strafbataillon des *Regimiento Fijo de Ceuta* in Melilla. Die beiden hielten noch nach ihrer Überstellung an die spanischen Autoritäten im Mai 1862 an ihrem Wunsch fest, zum Islam zu konvertieren. Dabei gab Pedro Lorenzo zwar zu, die muslimischen Glaubenspraktiken nicht zu kennen, behauptete aber, sich rasch hineinzufinden, schließlich würde dies »[…] einen Vorteil für ihn haben, da er doch mit dem Abschwören von seinem [bisherigen] Glauben die Freiheit wiedergewänne«[202]. Anhand dieser Aussage wird erneut deutlich, wie sehr die Freiheit auf der anderen Seite der Grenze mit der Konversion zum Islam assoziiert – und akzeptiert – wurde. Der Glaubenswechsel stellte offenbar ein vergleichsweise kleines Übel dar, angesichts dessen, was man sich davon für die eigene Zukunft erhoffte. Wie die Konversion konkret ablief und welche Konsequenzen daraus für den Konvertit resultierten, wird in den folgenden Teilkapiteln untersucht.

---

199 »[…] han reunido á todos los renegados que existen en la actualidad; y delante de los adules les han requerido para que cantasen la copla, é hiciesen las demas ceremonias de renegar, advirtiendoles que cortarian la cabeza á todo el que se presentase en el Consulado despues de hecha esta ceremonia, y al mismo tiempo que el que no quisiese hacerla, que quedaba en libertad de presentarse […]«. Schreiben des spanischen Vertreters aus Rabat an den spanischen Konsul in Tanger, Rabat, 15. Januar 1862, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/93.

200 Vgl. Gatell y Folch, Viajes por Marruecos, S. 87f.

201 Vgl. Molina Meliá, Las minorías religiosas en el derecho historico español, S. 20.

202 »[…] pidiendo abrazar la doctrina del profeta, en cuyo proposito continua con firme y resuelto ánimo, pues si bien confiesa desconocer completamente las creencias musulmanas, entiende que pronto vendra en ello y algo de provecho han de tener para él ya que al dejar su fé recobraria la libertad […]«. Tétouan, 19. Mai 1862, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/93.

6.4.3 »Cantar la copla« – Die Praxis der Konversion

Der im letzten Abschnitt bereits erwähnte Juan Narro [Navarro], spanischer Renegat, beschrieb den Vollzug seiner Konversion nach seiner Rückkehr folgendermaßen: »die Erklärung [zum Muslim, Anm. S.M.] bestand darin, sich öffentlich zum muslimischen Glauben zu bekennen, oder das zu tun, was man gemeinhin als ›*cantar la copla*‹ bezeichnet«[203].

Cantar la copla bedeutet im Spanischen so viel wie »ein Volkslied singen«. In diesem Fall handelte es sich aber vielmehr um die Verballhornung des Begriffs *qibla*, also der traditionellen muslimischen Gebetsrichtung gen Osten. Das »Singen« implizierte also die Rezitation des bereits mehrfach erwähnten Glaubensbekenntnisses »Es gibt keinen Gott außer Gott; Mohammed ist sein Prophet« vor mindestens zwei Zeugen[204]. Die Zeremonie der Konversion beinhaltete, neben dem Glaubensbekenntnis, in den meisten Fällen die Rasur des Haupthaars, so beschreibt es unter anderem der als Muslim verkleidete Reisende José María de Murga[205]. Die Beschneidung sei, so derselbe, nicht mehr zwingend notwendig, auch wenn sich einige wenige Renegaten dennoch diesem Eingriff unterwürfen, um vollständig in die neue Glaubensgemeinschaft aufgenommen zu werden[206]. Mit der Konversion änderten die Renegaten auch ihr Aussehen: Sie rasierten sich nicht nur den Kopf, sondern tauschten auch ihre Häftlingskluft gegen Haik und Turban, die landestypische Kleidung des Rifgebietes. Dies konnte ihnen, wie bereits eingangs zu sehen war, bei einer Rückkehr nach Spanien zum Verhängnis werden, da das Tragen dieser Kleidung auf Seiten der spanischen Verantwortlichen als Kennzeichen der Konversion zum Islam angesehen wurde.

Doch nicht nur die körperlichen Merkmale wurden durch die Konversion einer Modifikation unterzogen. Auch der eigene Name wurde abgeändert. Dabei nahmen die Renegaten einen arabischen Vornamen an, den sie, so beschreibt dies José María de Murga, mit einem spanischen Beinamen kombinierten, den sie zum Teil schon vor ihrer Flucht getragen hatten. Daraus entstanden zum Beispiel Kombinationen wie Ali Cañamón (»Ali Hanfsamen«), Ali Caliche (»Ali Kalkstückchen«), Abd-Allah Batifarra [*butifarra*] (»Abd-Allah Blutwurst«), Maimón Boca-torcida (»Maimón schiefer Mund«) oder Maimón el Chato (»Maimón der Kleine«)[207]. Ihren arabi-

203 »[…] se declaró moro, cuya declaracion consistió en hacer públicamente la profesion de fé Mahomatána, ó sea lo que generalmente se llama ›cantar la copla‹ […]«. Schreiben des spanischen Vizekonsuls aus Saffi, 29. Dezember 1861, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/94.

204 Vgl. hierzu auch: Hermansen, Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives, S. 634.

205 Vgl. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 80.

206 Vgl. ebd., S. 79 sowie Gatell y Folch, Viajes por Marruecos, S. 90.

207 Vgl. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 79.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

schen Namen nutzten die Renegaten, folgt man den Aussagen José María de Murgas, nur in Kontakten mit Marokkanern, ihre Beinamen hingegen ausschließlich im Kontakt mit anderen Renegaten[208] – eine Praxis, die eine gewisse Zwiespältigkeit, aber auch Mehrfachzugehörigkeit demonstriert. Während die Beinamen selbst gewählt oder aufgrund körperlicher Merkmale zugeschrieben wurden, führten die spanischen Behörden die namentlich bekannten Renegaten unter ihrem (neuen) muslimischen Vornamen und dem (alten) spanischen Nachnamen. Davon legen verschiedene Listen aus den Jahren 1860 und 1861 Zeugnis ab, in denen diejenigen spanischen Renegaten, die sich im marokkanischen Heer befanden, geführt wurden[209] (siehe Abbildung 10). Hier finden sich entsprechend Kombinationen wie Ali Gonzales, Abdala Guerrero, Almansor Lopez, Moajamet Nuñez oder Maimon Sanchez[210]. Interessant an beiden Formen der Namenskombination ist die Mischform mit arabischem und spanischem Anteil.

Im übertragenen Sinne lassen sich auch die Renegaten selbst als »Mischformen« beschreiben. Sie waren gleichzeitig das Eine und das Andere oder, wollte man es negativ formulieren, nicht (mehr) das Eine, aber auch (noch) nicht das Andere, gehörten also weder ganz zur spanischen noch zur marokkanischen Gesellschaft. Diese Einschätzung bestätigten einerseits die Rückkehrer selbst, aber auch José María de Murga, der lange Zeit unter den Renegaten lebte, konstatierte: »Ohne das stärkste Band der Gemeinschaft, das die Sprache ist […], und mit Misstrauen betrachtet, da ihre Herkunft nicht unbekannt ist, leben sie isoliert und bilden einen eigenen Stamm und ein eigenes Volk unter den *moros*«[211]. Aufgrund ihrer Herkunft als Spanier und Christen wurden sie von ihrer neuen, marokkanischen, Bezugsgemeinschaft eher skeptisch betrachtet, was ihre soziale Isolation zur Folge hatte, die durch fehlende Sprachkenntnisse zusätzlich verstärkt wurde. Dies führte, so Murga, dazu, dass die Renegaten vor allem Kontakte mit Ihresgleichen suchten und durch die Anreicherung des Kastilischen mit arabischen Elementen sogar eine eigene Gruppensprache, eine Art Rotwelsch, schufen[212].

Die Konvertiten, so Murga, hatten, zumindest theoretisch, den religiösen Status von Kindern, mussten also beispielsweise so lange nicht während des Ramadan

---

208 Vgl. ebd.

209 »Lista General de los Españoles existentes en la Artilleria del Emperador de Marruecos«, 1860, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029 sowie »Lista de los renegados Españoles que se hallan en Fez sirviendo segun uso antiguo en la artilleria del Sultan«, 1861, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1638.

210 Sämtliche Namen entnommen aus der bereits genannten Liste aus dem Hauptverwaltungsarchiv.

211 »Privados del mayor lazo de unión, que es el lenguaje (pues apenas hay uno que ni aún medianamente lo conozca por más tiempo que lleve en Berbería), y mirados con prevención, porque su origen no es desconocido, viven aislados y formando raza y pueblo aparte entre los moros«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 41.

212 Vgl. ebd. Zur Sprache der Renegaten vgl. auch ebd., S. 38.

Abbildung 10: Ausschnitt aus der Liste spanischer Soldaten im Dienst der marokkanischen Artillerie in Fez, 1861.

fasten, bis sie ein gewisses »Glaubensalter« erreicht hatten[213]. Faktisch würden sie aber zum Fasten verpflichtet und dabei besonders streng überwacht. Bestrafung bei unerlaubtem Fastenbrechen erfolgte durch Peitschenhiebe[214]. Dies lässt vermuten, dass die Renegaten zunächst nicht als vollwertige Muslime angesehen wurden und ihnen der Makel des »neu Konvertierten« anhaftete, dessen Glaubensfestigkeit erst noch zu überprüfen war. Ein etwas anderes Bild liefert hingegen der zeitgenössische Anthropologe Auguste Moulièras, der behauptete, ein zum Islam konvertierter Christ besäße bei den Marokkanern eine Sonderstellung[215] – eine Einschätzung, die auch David M. Hart auf der Grundlage seiner Forschung zu einen Berberstamm des Rifgebietes teilt[216]. »Man versteht nun,« urteilte Moulièras, »warum die armseligen Abtrünnigen aus den spanischen *Presidios* der Rifküste einen so herzlichen

213 Vgl. ebd., S. 81.

214 Vgl. ebd.

215 Ein Christ, der zum Islam konvertiere, so beschreibt Mouliéras die Annahme vieler Muslime, gelange rascher ins Paradies als seine muslimischen Glaubensbrüder: »Il croit […] qu' un roumi, devenu musulman, entrera dans le paradis avant lui et avant les meilleurs soutiens de la foi islamique«. Mouliéras, Le Maroc inconnu, S. 98.

216 Hart attestiert denjenigen Christen, die das Glaubensbekenntnis ablegen, eine herausragende Stellung in der muslimischen Gesellschaft: »[…] if a Christian in a critical situation perfoms this

Empfang unter den Berbern finden […]«[217]. Beide beschriebenen Phänomene – die hohe Stellung der Konvertiten ebenso wie deren skeptische Überprüfung – sind durchaus denkbar und plausibel und schließen sich nicht zwangsläufig aus. Auch im Christentum galt die Konversion eines Muslims oder Juden zum Katholizismus als besonderes Ereignis, das mit Stolz und Begeisterung in den Medien verbreitet wurde. Die Übernahme einer Patenschaft im Falle einer Neophytin oder eines Neophyten galt als besonders prestigeträchtig, dies beweisen zum Beispiel die ranghohen Taufpaten im Falle der Taufe einer jungen Muslimin in Pamplona, die unter großen Feierlichkeiten zelebriert wurde[218]. Neuzuwachs für die eigene Glaubensgemeinschaft zu gewinnen, so ließe sich schlussfolgern, war sowohl im Islam als auch im Katholizismus ein anzustrebendes Ziel. Dies schloss hingegen nicht zwangsläufig aus, dass man den Konvertiten auf beiden Seiten im Alltag mit Skepsis, auch bezüglich ihrer Glaubensfestigkeit, begegnete.

6.4.4 Das Leben der Renegaten in Marokko

Während einige wenige der Renegaten ihren früheren Beruf als Landarbeiter, Tagelöhner oder Handwerker in Marokko wieder ausübten[219], meldete sich ein Großteil für den Militärdienst[220]. In der Artillerie bildeten sie eine eigene Einheit, wenngleich auch einige in verschiedene Musikkorps eintraten[221]. Beide Phänomene waren im 19. Jahrhundert nicht neu, im Gegenteil wurde hier eine jahrhundertealte Tradition weitergeführt[222]. Während Renegaten allerdings in vorangegangen

act [das Glaubensbekenntnis, Anm. S.M.], not only does he become an immediate convert to Islam, but he is considered to be worth one Muslim and a half«. Hart, The Aith Waryaghar, S. 175f.

217 Mouliéras, Le Maroc inconnu, S. 98.

218 Vgl. hierzu Kap. 4.3.3.

219 So z. B. José Moreno Lozano oder Jaime Sabater y Marti, AD[C] 623. Vgl. Diana, Un prisionero en el Rif, Madrid 1859, S. 89.

220 Zu dem Schluss kommt u. a. Léon Godard: »Les renégats exercent des métiers, mais ils servent plus généralment dans l' armée marocaine, comme artilleurs«. Godard, Description et histoire du Maroc, S. 20. Vgl. auch Miège, Le Maroc et l' Europe (1830–1894), Bd. 2, S. 350 sowie Marín Niño, Testigos coloniales, S. 580–586.

221 Vgl. Godard, Description et histoire du Maroc, S. 144: »Il y a cependant aussi dans l' armée des Chérifs une musique de réguliers renégats, qui récemmement se trouvait en garnison à Tanger, où elle jouait des airs populaires espagnols, tels que la Jota aragonese ou Los Toros del Puerto […]«. Vgl. hierzu auch Murga, Recuerdos marroquíes, S. 51 sowie Marín Niño, Testigos coloniales, S. 580–586.

222 Die Überschrift zur Liste derjenigen Spanier, die sich in Fez in der Artillerie des Sultans befanden, war entsprechend tituliert mit: »Lista de los renegados Españoles que se hallan en Fez sirviendo segun uso antiguo [gemäß altem Brauch] en la artilleria del Sultan« (1861), AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1638 (Hervorhebung S.M.).

Jahrhunderten immer wieder auch hohe Posten in der marokkanischen Armee bekleideten, gehörten sie im 19. Jahrhundert nunmehr zu den einfachen Soldaten[223]. Dies lag vermutlich daran, dass die Renegaten früherer Jahrhunderte einen anderen sozioökonomischen und soziokulturellen Hintergrund hatten. Unter ihnen befanden sich beispielsweise auch politische Flüchtlinge oder ursprünglich von Piraten gefangengenommene Kaufleute oder höhere Militärs, während sich die Gruppe der spanischen Renegaten im 19. Jahrhundert vor allem aus entflohenen Häftlingen und einfachen Soldaten aus den *Presidios* zusammensetzte[224].

Gerade die marokkanische Armee bot solchen Entflohenen eine Chance zum Überleben:

> Kaum bei den *moros* angelangt und ohne Kenntnisse der Sprache und Gebräuche des Landes, verspüren sie sehr bald und zwangsläufig die Auswirkungen des Hungers und des Elends. Für sie ist es ein großes Glück, Schutz in der Artillerie des Sultans zu finden, auch wenn es nur vorübergehend ist[225].

Im Militär bekamen sie einen wenn auch bescheidenen Sold und wurden eingekleidet und verpflegt. Die Stationierung der Renegaten der Artillerie erfolgte meist in Marrakesch, Meknès oder Fez, einer von ihnen wurde dabei vom Sultan zum »Anführer der Renegaten« (*caid el Aluch/Alcaide de renegados*[226]) ernannt. Die Neuzugänge wurden, folgt man Murgas Augenzeugenbericht, in den Renegatentrupps freundschaftlich und hilfsbereit aufgenommen: Die gemeinsame Sprache schuf, so derselbe, eine Vertrautheit, die in der Versorgung des Neulings mit guten Ratschlägen ihren Ausdruck fand[227]. Eine Eingliederung in das marokkanische Heer setzte die Konversion zum Islam voraus, die wiederum eine Loyalität zum Sultan implizierte[228]. Dies lassen auch die bereits erwähnten Namenslisten ver-

---

223 Vgl. Godard, Description et histoire du Maroc, S. 20: »Les exemples de renégats élevés à de hautes fonctions deviennent de plus en plus rares«. Allerdings finden sich in den bereits erwähnten Listen immerhin sechs Namen höherrangiger Spanier: Chileli Torres (*Alcaide*), Si Moajamet de la Vega (*Alcaide*), Aumar Fortesi (*Califa*), Ali Iglesias (*Maestro*), Abdala Barranco (*el teniente*) und Ismail Garcia (*Sarg.to 1.o*), AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

224 Vgl. hierzu auch Marín Niño, Testigos coloniales, S. 546.

225 »Así es que, llegados apenas entre los moros y sin conocimientos de la lengua y usos del país, sienten bien pronto y necesariamente los efectos del hambre y la miseria. Y es para ellos una gran fortuna el encontrar amparo, aun cuando no sea más que momentáneo, entre los artilleros del sultán«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 37.

226 Ebd.

227 Vgl. ebd., v. a. Fußnote 10.

228 Hier lässt sich eine Parallele zu den Renegaten im Osmanischen Reich im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert ziehen, deren Konversion erst die Eingliederung in die Armee des Sultans und den damit verbundenen sozialen Aufstieg ermöglichte. Vgl. Tobias P. Graf, The Sultan's Renegades.

muten, in denen sämtliche spanische Renegaten in der marokkanischen Armee mit arabischem Vornamen gelistet sind. Zudem gaben die Rückkehrer, die in der Artillerie des Sultans gedient hatten, an, zumindest äußerlich, also in Kleidung und Verhalten, die muslimische Religion angenommen zu haben[229].

Dass sich die Renegaten aufgrund sprachlicher und kultureller Gemeinsamkeiten, aber auch aufgrund eines gemeinsamen Erfahrungshorizontes zusammentaten, ist plausibel[230], schließlich bedeutete die Flucht, so Manuela Marín, einen »radikalen Wechsel: man überschritt eine Grenzlinie (zwischen Christentum und Islam, zwischen Spanien und Marokko), um sich in eine neue Welt einzugliedern, mit anderen Anforderungen, von denen sie vermutlich nur eine sehr geringe Kenntnis besaßen«[231]. Dies entspricht auch der Einschätzung des spanischen Reisenden und sich als Renegat ausgebenden Joaquín Gatell y Folch, demzufolge »der Großteil dieser Unglücklichen […] nicht mehr als einen kleinen Teil des Landesinneren gesehen [hatte], sie kannten nicht das Gelände, konnten kein bisschen die Sprache und wurden misshandelt«[232].

Die Skepsis bezüglich einer erfolgreichen Eingliederung der Renegaten in die marokkanische Gesellschaft mag angesichts der kulturellen und sozialen Voraussetzungen, die die meisten Häftlinge mitbrachten, begründet sein. Dennoch entsprach das Bild des vollkommen isolierten, von der Welt vergessenen Renegaten, wie es zahlreiche zeitgenössische Berichte zeichnen, sicherlich nicht in Gänze den Tatsachen. So arbeitete zum Beispiel der ehemalige Häftling Pedro Martínez Flores nach seiner Flucht aus Ceuta rund 18 Jahre in Marokko als Uhrmacher, »erwarb sich Anerkennung und wurde vom König und allen Staatschefs geschätzt«[233]. Er heiratete eine Muslimin, die er bei seiner Rückkehr mitbrachte, mit dem Wunsch, dass sie zum Christentum konvertiere[234]. Auch Francisco Lopez Farao, ehemals Häftling in Melilla und Angehöriger des Strafbataillons Nr. 1 des *Regimiento fijo*

Christian-European Converts to Islam and the Making of the Otto-man Elite, 1575–1610, Oxford 2017, S. 118.

229 Vgl. die Fälle von Alfredo Caraballo (Infanterie), Ramon Moreno Belenguer, Candido Bastan Sanchez, Antonio Simon Alvarez, Constantino Gelpi Nieto, Felipe Gandiaga Alegria und andere, AD[C] 623. Die Frage nach Innerlichkeit und Äußerlichkeit spielte gerade auch in den Befragungen durch die kirchlichen Autoritäten in Melilla und Ceuta immer wieder eine bedeutende Rolle, darauf wird an späterer Stelle näher eingegangen.

230 Marín stellt fest, dass die Hierarchien unter den Häftlingen aus den Strafanstalten oftmals auch in Marokko weiterhin Bestand hatten. Vgl. Marín Niño, Testigos coloniales, S. 625.

231 »[…] cambio radical: se traspasaba una línea divisoria (entre la cristiandad y el islam, entre España y Marruecos), para incorporarse a un mundo nuevo, con exigencias diferentes, de las que, probablemente, tenían una información muy escasa«. Dies., Hombre al Moro, S. 52.

232 Gatell y Folch, Viajes por Marruecos, S. 87.

233 Aussage des Pedro Martínez Flores, Ceuta, 12. Mai 1858, AD[C] 621.

234 Vgl. die Aussage des Pedro Martínez Flores, Ceuta, 12. Mai 1858, ebd.

de Ceuta[235], hatte durchaus seine Möglichkeiten zur Existenzgründung genutzt. Während einer Expedition ins Rifgebiet war er, so seine eigene Aussage, von einer Gruppe *moros* gefangengenommen worden. In Marokko konvertierte er zum Islam und heiratete eine ebenfalls zum Islam konvertierte Jüdin, mit der er eine gemeinsame Tochter namens Fatma hatte. Sie lebten mehrere Jahre lang als Familie in Marokko, bis sie sich 1863 beim spanischen Konsul in Tanger meldeten, um nach Spanien zurückzukehren[236]. Dass eine Heirat auch der eigenen Existenzsicherung dienen konnte, zeigt sich am Beispiel des ehemaligen Soldaten und Deserteurs Pedro Juan Vigo, der eine Muslimin heiratete, »die ihn mit dem Nötigsten zum Leben versorgte«[237].

Solche und ähnliche Familien- und Existenzgründungen in Marokko lassen sich als Zeichen der mehr oder weniger erfolgreichen Integration werten, auch wenn diese unter spezifischen Rahmenbedingungen erfolgte. José María de Murga zufolge »heiraten die Renegaten nur Töchter von Renegaten, Jüdinnen, die zum Islam konvertiert sind, Schwarze, diese oder jene skrupellose Witwe oder Frauen, die von ihren Männern […] verstoßen wurden«[238]. Freja Mellul, Lopez' Ehefrau, erfüllte in dieser Hinsicht, als ehemalige Jüdin und zweifache Witwe, sogar gleich zwei der von Murga genannten Voraussetzungen: Mit 14 Jahren war sie zum Islam konvertiert und hatte einen spanischen Renegaten geheiratet, der kurz darauf im Haus eines anderen Renegaten in Tanger gestorben war. Daraufhin heiratete sie einen weiteren spanischen Renegaten, den sie wiederum über einen dritten aus diesem Kreise kennengelernt hatte. Als auch dieser starb, heiratete sie schließlich besagten Lopez Farao[239]. Diese Details sind insofern interessant, als sie die Verflechtungen und Vernetzungen der spanischen Renegaten untereinander erkennen lassen, gleichzeitig aber auch die Behauptung Murgas bestätigen, dass es vor allem Konvertitinnen oder Musliminnen mit schwacher familiärer Bindung waren, die spanische Renegaten ehelichten[240].

---

235 Hierbei handelte es sich um ein eigentlich fest in Ceuta stationiertes Regiment, das auch Strafbataillone umfasste. Wann und unter welchen Umständen die Verlegung nach Melilla stattgefunden hatte, ist unklar. Die Tatsache, dass es verlegt wurde, beweisen jedoch die zahlreichen Fluchten aus Melilla aus den Reihen eben dieser Strafbataillone.

236 Tanger, 30. April 1863, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

237 Aussage des Pedro Juan Vigo, Ceuta, 27. Januar 1858, AD[C] 621.

238 »[…] los renegados sólo se casan con hijas de renegados, con judías que se hacen mahometanas, con negras, con tal cual viuda no muy escrupulosa o con mujeres a quienes, según el sentido literal de la palabra mora, les han dado suelta sus maridos«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 83. Vgl. hierzu auch Marín Niño, Testigos coloniales, S. 603.

239 Vgl. ein Schreiben aus Tanger, 30. April 1862, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

240 Dies entspricht auch der Einschätzung des Renegaten Olivares alias *el moro manchego*, dessen, sicherlich an vielen Stellen übertriebener oder nachträglich ausgeschmückter Bericht in die Er-

Sicherlich war es auch ihre eigene sozial (und finanziell) schwache Position, die den Renegaten vergleichsweise wenig Spielraum in der Wahl ihrer Ehepartnerinnen ließ. Zudem musste sich, so Murga, eine potenzielle Ehefrau auf die Ungewissheit einstellen, dass ihr Ehemann bei der erstbesten Gelegenheit das Land verlassen könnte, um nach Spanien zurückzukehren[241]. Dass dies tatsächlich eine realistische Gefahr war, zeigt u. a. der Fall von Vicente Artal, der im Jahr 1860 sogar die Trennung von seiner (muslimischen) Frau und seinen Kindern in Kauf nahm, um allein nach Spanien zurückzukehren, da seine Frau sich weigerte, zum Katholizismus zu konvertieren[242]. Die Zivilehe wurde in Spanien erstmals im Jahr 1870 durch das sogenannte *Ley Provisional del Matrimonio Civil* eingeführt[243], sodass dies bis dahin für Vicente Artal und andere keine Option war.

Für die relativ schwache Bindung vieler Ehefrauen von Renegaten an ihre Herkunftsgemeinschaft, die möglicherweise auch mit deren sozialem Hintergrund zusammenhing, spricht, dass viele Renegaten bei ihrer Rückkehr nach Spanien ihre Ehefrauen und Kinder mitbrachten, wobei diese zum Christentum konvertierten[244]. Im Falle einer starken Einbindung der Ehefrau in die muslimische Gemeinschaft wäre, so lässt sich vermuten, ein solches Unterfangen wohl eher problematisch gewesen.

Doch nicht immer folgte die gesamte Familie dem Vater nach Spanien. So verblieb beispielsweise Mequiel Emjassen, Sohn eines spanischen Renegaten, in Marokko, in dessen Gesellschaft und Kultur er sozialisiert war. Im Juli 1863 erbat er sich vom spanischen Konsul in Mogador einen *pase provisional*, also einen befristeten Passierschein, um damit beim Konsul in Tanger die Erlaubnis zu erwirken, seinen Vater in Madrid aufzusuchen. Der Vater, ein ehemaliger spanischer Renegat, war ein Jahr zuvor über die spanische Botschaft in Mogador in seine Heimat zurückgekehrt[245]. Anhand dieses Beispiels lässt sich einerseits zeigen, dass die Familien- und damit Existenzgründung spanischer Renegaten in Marokko durchaus erfolgreich sein konnte, dass aber andererseits auch die Rückkehr nach Spanien stets eine Option war – insbesondere dann, wenn die Aussicht auf eine königliche Begnadigung bestand (s. u.). Die Tatsache, dass eigene Familienangehörige zurückblieben,

innerungen des in Marokko gefangengehaltenen Adjutanten Alvarez aufgenommen wurde. Vgl. Diana, Un prisionero en el Rif, S. 82.

241 Vgl. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 86.

242 Vgl. Fall von Vicente Artal, Melilla, 1860, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

243 Vgl. hierzu u. a. Barrero, Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española, S. 160–164, sowie, unter ausführlicher Berücksichtigung juristischer Feinheiten, Iván Carlos Ibán Pérez, Matrimonio civil y matrimonio canónico en la legislación española (1870–1978), in: Anuario de derecho civil 32 (1979), H. 1, S. 83–175, hier v. a. S. 84–93.

244 Als Beispiele hierfür können u. a. Pedro Martínez Flores oder Pedro Juan Vigo dienen. Vgl. verschiedene Schreiben zwischen Januar und Mai 1858, AD[C] 621.

245 Schreiben aus Mogador, 22. Juli 1863, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

in diesem Fall der eigene Sohn, mag neben möglichen Einreisebeschränkungen auch mit deren Verwurzelung in Marokko zu erklären sein. Die Feststellung Auguste Moulièras', die spanischen Renegaten »gründeten eine Familie […], und ihre Enkel wussten bereits nicht mehr, dass sie von einem *roumi* [einem Christen, Anm. S.M.], einem früheren Sträfling aus den Straflagern des afrikanischen Küstengebietes, abstammten«[246], mag etwas übertrieben sein, bestätigt aber im Kern diese Beobachtung.

Ein besonders prägnantes Beispiel für das Integrationspotenzial der spanischen Renegaten in Marokko sowie die Rolle der Familie ist der Fall des José Centeno Lopez, der bereits im Jahr 1815 aus Ceuta ins *campo moro* geflohen war[247]. Er konvertierte zum Islam, heiratete eine Muslimin und bekam mit ihr neun Kinder. Nachdem er über vierzig Jahre lang in Marokko gelebt hatte, kam er schließlich im Mai 1857 mit seiner Frau, seinen Kindern sowie zwölf Enkeln, »alle geboren und aufgewachsen in der mohammedanischen Religion«[248], nach Melilla, um dort Schutz und Aufnahme und die »Versöhnung« mit der katholischen Kirche zu erbitten. Zwar wurde seitens der kirchlichen Autoritäten vermutet, der Hunger im Rifgebiet habe die Familie zu diesem Schritt bewogen, doch seinem Wunsch zur Wiederaufnahme in den Schoß der katholischen Kirche wurde, trotz »vieler Hindernisse«[249], letztlich stattgegeben. Das Schicksal seiner Frau und seiner Kinder bleibt zunächst unklar. Erstere weigerte sich, zum Christentum zu konvertieren, woraufhin die gesamte Familie schließlich auf königlichen Befehl hin nach Tarifa überstellt wurde – »ohne Rücksicht darauf, dass diese die muslimische Religion ausübt«[250]. Dort lebten sie allerdings getrennt voneinander, da die Ehe als nicht rechtskräftig angesehen wurde, wobei Centeno dennoch angehalten wurde, die Versorgung seiner ehemals Angetrauten zu übernehmen[251]. Die Ausweisung der Ehefrau nach Marokko oder nach Melilla dürfe, so die Anweisungen, auf keinen Fall erfolgen, erstens, um sie nicht dem »Fanatismus ihrer Glaubensbrüder« auszusetzen sowie, zweitens, um jegliche Unruhen in und um die spanische Enklave zu vermeiden[252]. Letzteres erinnert an die generelle spanische Haltung zur Frage der Migration von Musliminnen in die Enklaven, wie sie bereits in vorangehenden

---

246 »Ils font souche dans le pays, et leurs petits-enfants ignorent déjà qu' ils descendent d' un *roumi*, ancien forçat des bagnes du littoral africain […]«. Moulièras, Le Maroc inconnu, S. 98f.

247 Fall des Centeno Lopez, Melilla 1857, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

248 »[…] nacidos y educados todos en la Religion Mahometana […]«, Fall des Centeno Lopez, Melilla 1857, ebd.

249 Vgl. ein Schreiben des Vikars in Melilla an den Bischof in Málaga, Melilla, 22. Mai 1857, AD[M], Leg. 698, Nr. 2.

250 Schreiben des Gouverneurs von Ceuta an den Bischof der Diözese, Ceuta, 4. November 1861, AD[C] 783.

251 Vgl. ebd.

252 Ebd.

Kapiteln erörtert wurde[253]. Dass seine muslimischen Söhne und Enkelkinder nicht zwangsläufig zum Katholizismus konvertieren mussten, um in Spanien zu bleiben, während José Centeno López selbst seine Festigkeit im katholischen Glauben unter Beweis stellen musste, um begnadigt zu werden, belegt einmal mehr, dass es – auch rechtlich gesehen – sträflicher war, vom katholischen Glauben abzufallen, als diesem überhaupt nie angehört zu haben[254].

Anhand dieser Beispiele lässt sich zeigen, dass einige Renegaten in der Lage waren, anfängliche religiöse, sprachliche und kulturelle Grenzen zu überwinden und sich eine neue Existenz aufzubauen. Dabei spielte die Konversion zum Islam eine wichtige Rolle: Sie verhinderte nicht nur in vielen Fällen die Auslieferung an die spanischen Autoritäten – auch noch nach den rechtlichen Änderungen 1861 –, sondern sie ermöglichte gleichzeitig den Eintritt in die marokkanische Armee, die Ausübung einer beruflichen Tätigkeit sowie Heirat und Familiengründung[255].

6.4.5 Die Wahrnehmung der Renegaten in Spanien

Wenn der spanische Reisende und Journalist Antonio de Alarcón seine Begegnung mit einem Renegaten beschreibt, als sei er »bei der Zerstörung eines Hauses auf eine Kreatur gestoßen, die vor vielen Jahren eingemauert worden ist«[256], so entspricht dies der typischen europäischen Sichtweise auf die Renegaten: Sie seien »zivilrechtlich tot, tot auch für ihre Familien und Freunde, verloren in der Zeit wie Geister, aufgelöst im Raum«[257]. Derselbe Autor berichtete in der Zeitung *El Noticiero de Tetuán* von seinem Besuch beim marokkanischen Sultan, bei welchem er auch am Hof ansässige spanische Renegaten traf: »Als Mensch verachte ich sie, und als Christ bemitleide ich sie«[258]. Man verachtete die Renegaten aufgrund ihrer Schwäche und bemitleidete sie, weil sie ihr Seelenheil verloren hatten. Mehr als Scham und Reue war von einem Renegaten, so die gängige spanische Ansicht, nicht zu erwarten[259]. Durch die Flucht und Konversion hatten die Renegaten in den Augen vieler ihrer spanischen Zeitgenossen mit familiären und nationalen Bindungen gebrochen. Darüber hinaus hatten sie ihrer Vergangenheit als Kriminelle nun auch noch das

---

253 Vgl. Kap. 4.3.

254 Vgl. Molina Meliá, Las minorías religiosas en el derecho historico español, S. 20.

255 Dies bestätigt auch der französische Missionar und Anthropologe Auguste Moulièras. Vgl. Moulièras, Le Maroc inconnu, S. 98f.

256 Alarcón, Diario, Teil II, S. 182.

257 Ebd.

258 »Viaje de Tetuan a Tanger«, Teil 2, El Noticiero de Tetuan, 16. Oktober [Datum unleserlich] 1860.

259 Ein spanischer Augenzeugenbericht vom Besuch spanischer Botschafter am Hof des Sultans berichtet mit entsprechender Genugtuung, die »unglücklichen Renegaten«, die in der marokkanischen Militärkapelle spielten, seien bemüht gewesen, sich vor den Blicken ihrer ehemaligen Landsleute zu verbergen. Vgl. den Bericht in El Museo Universal vom 28. Dezember 1867.

Verbrechen der Apostasie hinzugefügt. So schrieb der spanische Konsul in Tétouan über eine Gruppe spanischer Renegaten, die er im Oktober 1862 zurück nach Ceuta schickte: »[Sie] erweitern den Katalog ihrer Verbrechen um das des Abfallens von unserem Glauben«[260].

Die Renegaten wurden also in mehrfachem Sinne als Abtrünnige und Verräter angesehen: Zum einen, weil sie von ihrem christlichen Glauben abgefallen waren und sich dadurch der Apostasie strafbar gemacht hatten, zum anderen, weil sie damit ihre Herkunft und ihr Vaterland verraten und die religiöse (und damit auch nationale) Einheit des Staates bedroht hatten. Noch im spanischen Strafgesetzbuch von 1850 finden sich entsprechend strenge Vorgaben zum Vorgehen bei Verbrechen gegen die Religion, unter die auch die Apostasie fiel. Darin wurde bestimmt, dass jeder Spanier, der der katholischen Religion abschwor, mit lebenslangem Landesverweis zu bestrafen sei[261]. Die Härte der Strafe erklärt sich aus der Verschmelzung von Religion, Nation und Staat in Spanien, wie sie bereits in vorangehenden Kapiteln beleuchtet wurde, und einer damit verbundenen umfassenden, auch strafrechtlichen Schuld des Apostaten. Dadurch wird auch Alarcóns Urteil über die Renegaten an späterer Stelle seines Berichts nachvollziehbar:

> Diejenigen, die sich den Muslimen anschließen, um die Religion Christus' zu bekämpfen, begehen ein Verbrechen, das sie mit Schande bedeckt, ihren Namen ausradiert und ihre Nationalität auslöscht […]. Nun denn, verlasst euer Land, schwört eurem Glauben ab, zerstört die Bande der Familie und der Freundschaft, vergesst, wenn möglich, die Wunder der Wissenschaft, der Künste und des Handwerks, verschmäht letzten Endes alle Vorteile, alle Genüsse der Zivilisation und kommt nach Marokko, [hier] werdet ihr stattdessen öffentliche Verachtung, Elend und Schläge vorfinden[262].

An dieser Stelle verschmilzt das klassische Feindbild des unzivilisierten, grausamen und gewaltbereiten Marokkaners mit einem Staats- und Nationalverständnis, dessen Fundament die katholische Religionszugehörigkeit bildete. Ähnlich wie

---

260 »[…] que aumentan el catalogo de sus delitos con el de haber renegado de nuestra fée […]«, Schreiben von Isidoro Millas an den Staatssekretär, Tétouan, 9. Oktober 1862, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2077, Exp. 68.

261 Vgl. Artikel 136 des Strafgesetzbuchs von 1850 unter »Delitos contra la religión«, in: Código Penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850, S. 43f.

262 »Los que se unen à los musulmanes para combatir la religion de Cristo cometen un crimen que les cubre de infamia, borra el nombre y estingue la nacionalidad […]. Abandonad pues, vuestro pais, renegad de la fé, romped los lazos de la familia y la amistad, olvidad, si es posible, las maravillas de las ciencias, las artes y las industria [sic], renunciad en fin á todos los beneficios, á todos los goces de la civilizacion y venid a Marruecos, encontrareis en cambio, el desprecio público, la miseria y los palos«. Entnommen aus: »Viaje de Tetuan a Tanger«, Teil 2, El Noticiero, 16. Oktober 1860.

Alarcón urteilte auch der französische Historiker Léon Godard in seinem Werk zu Marokko aus dem Jahre 1860 über die Renegaten: »[…] ces êtres avilis qui ont renié en même temps la civilisation, leur religion, leur patrie, leur famille et leur propre nom […]«[263].

Das Abfallen von der Religion des Staates und der Nation bedeutete in den Augen der spanischen Mehrheitsgesellschaft nicht nur einen Verstoß gegen kirchliches und weltliches Recht, sondern zugleich einen Verlust staatsbürgerlicher Rechte und sozialer Bindungen. Der Renegat rangierte damit in der spanischen Wahrnehmung sogar noch unter dem muslimischen »Ungläubigen« selbst, der schließlich in seine eigene Religion hineingeboren worden war und sich nicht bewusst von der katholischen Religion abgekehrt hatte. Die meist negativ geprägte Wahrnehmung der Renegaten seitens spanischer und europäischer Augenzeugen in Marokko unterschied sich damit von dem romantisch verklärten Bild des Renegaten als beherztem Abenteurer und exotischem Grenzgänger, dem eine Vermittlerrolle zwischen den Kulturen zukam – ein Bild, welches vor allem in literarischen Darstellungen des 19. Jahrhunderts dominierte[264].

Flucht und Desertion aus den *Presidios* spielten nicht zuletzt auch in der Debatte um die Beibehaltung der spanischen Enklaven eine Rolle, was demonstriert, welche Bedeutung dem Grenzübertritt für die Existenz der spanischen Besitzungen in Nordafrika im Allgemeinen zugemessen wurde. So schrieb Feliu de la Peña, selbst ein Verfechter des Erhalts der Enklaven, diejenigen, die gegen die *Presidios* seien, stützten sich unter anderem auf das Argument, die Enklaven böten bloß ein »offenes Tor« für die Flucht bzw. dafür, »zu den Ungläubigen überzuwechseln«, man täte also besser daran, sie aufzugeben, statt eine solche Abwanderung der eigenen Bevölkerung hinzunehmen[265].

Im Kontext des modernen spanischen Kolonialismus sowie eines diesen begleitenden spanischen Afrikanismus'[266] tauchte jedoch auch ein weiteres Narrativ auf, das offenbar auf die romantische Vorstellung vom Renegaten als Vermittler zurückgriff, dieses allerdings im Sinne eines (pseudo-)wissenschaftlichen Rassismus weiterentwickelte. So richtete sich der spanische Historiker, Politiker und Afrikanist Joaquín Costa auf dem Madrider Afrikanistenkongress im Jahr 1884 mit folgenden Worten an seine Zuhörer:

---

263 Godard, Description et histoire du Maroc, S. 20.

264 Vgl. Koppenfels, Renegados, cautivos, tornadizos, S. 71–82.

265 »Que los que opinaban en contra de los presidios se fundaban en tres razones: […] 3ª porque eran unas puertas abiertas para la deserción ó para pasarse á los infieles […]«. Feliu de la Peña, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa, S. 111.

266 Vgl. hierzu Kap. 2.1.3.

> Wie schnell unsere Deserteure und Häftlinge sich an die Bräuche und das Leben in Marokko anpassen! Wenn Sie den Grund dafür wissen wollen, fragen Sie nicht mich; suchen Sie ihn in sich selbst, in all jenem, was an Orientalem und Afrikanischem in den Spaniern schlummert und an Spanischem in den Berbern; in den pittoresken Reliefs unserer Sprache, im Glanz unserer Poesie, in der Volksmusik, getränkt von Melancholie, in der Komplexität unseres Charakters, in dieser angeborenen Ernsthaftigkeit […]; und dann sagen Sie mir, ob es nicht die Stimme des Blutes ist, die uns ruft, ob es nicht das Schicksal des Vermächtnisses ist, das Spanier und Marokkaner gegenseitig anzieht, damit sie eine gesellschaftliche Einheit in der Geschichte bilden, ebenso wie ihre Territorien eine geografische Einheit auf dem Planeten bilden[267].

Es ist überraschend, wie Costa die »Anpassungsfähigkeit« der Renegaten – eine Anpassung, die immerhin die Konversion zum Islam implizierte – ins Positive kehrt, um damit die kolonialen Interessen Spaniens in Marokko mit dem Rekurs auf eine angebliche biologische wie kulturelle Verwandtschaft und eine damit verknüpfte schicksalhafte Verbundenheit von Spaniern und Marokkanern zu unterstreichen. Letztlich sei, so lässt sich seine Argumentationslinie weiterführen, die Kolonisierung Marokkos durch die Spanier nur eine selbstverständliche Maßnahme, um das, was historisch, geografisch und biologisch zusammengehöre, wieder zu vereinen[268]. Religiöse Unterschiede spielen in diesem kolonialpolitischen Narrativ überhaupt keine Rolle mehr, sie werden vielmehr einer allgemeinen biologisch-kulturellen Ähnlichkeit untergeordnet, für die die Renegaten als Paradebeispiel dienen.

Die Konversion zum Islam, so lässt sich zusammenfassen, war für die Entflohenen aus den spanischen *Presidios* ein naheliegender nächster Schritt, erhoffte man sich doch dadurch Freiheit und Schutz. Immerhin fand eine Auslieferung an die spanischen Autoritäten trotz der Neuerungen im Vertrag von 1861 im Falle einer erfolgten Konversion zum Islam nur sehr selten statt. Zugleich bot die Konversion eine Möglichkeit, in der neuen Bezugsgemeinschaft Fuß zu fassen, eine Familie zu gründen und sich ein neues Leben aufzubauen. Für die meisten Entflohenen war der Glaubenswechsel, so lässt sich vermuten, schlichtweg eine pragmatische Entscheidung, die als weitaus weniger problematisch angesehen wurde, als dies

---

267 »Si queréis saber la causa de todo esto, no me la preguntéis á mi; buscadla en vosotros mismos en lo que hay de oriental y africano en los españoles y de español en los berberiscos; en los relieves pintorescos de nuestro lenguaje, en los esmaltes de nuestra poesía, en la música popular, impregnada de melancolía, en la complexión de nuestro carácter […]; y decidme luego si no es la voz de la sangre que nos llama, si no es la fatalidad de la herencia que arrastra unos hácia otros á españoles y marroquíes, para que constituyan una unidad social en la historia, como constituyen sus dos territorios una unidad geográfica en el planeta«. Costa, Intereses de España en Africa, S. 17.

268 Vgl. zu ambivalenten Vergleichspraktiken im Kontext des beginnenden modernen spanischen Kolonialismus Mehlmer, Spain and its North-African »Other«.

auf Seiten der spanischen Bezugsgemeinschaft in der Heimat der Fall war, für die der Glaubenswechsel nicht nur ein religiöses Vergehen, sondern gleichsam einen Verrat am spanischen Staat und der spanischen Nation darstellte.

Trotz der hier geschilderten Vorzüge der Konversion und der verhältnismäßigen Leichtigkeit, mit der die Betroffenen ihre Religion wechselten, versuchten diejenigen Entflohenen, die nach Spanien zurückkehrten, ein ganz anderes Bild ihres Glaubenswechsels zu zeichnen. Welche Rolle dieser bei der Rückkehr entflohener Sträflinge spielte und welche Maßnahmen diesbezüglich getroffen wurden, wird im folgenden Teilkapitel untersucht.

6.5 Wahrhafte Reue? – Rückkehrer im weltlichen und kirchlichen Strafprozess

6.5.1 Rückkehr nach Spanien und Strategien der Rechtfertigung

Insbesondere die Kenntnis von königlichen Begnadigungen führte immer wieder zu Wellen der Rückkehrer, so vor allem im Jahre 1860, als, vermutlich im Zusammenhang mit dem erfolgreich beendeten »Afrikakrieg«, ein solcher Begnadigungserlass verabschiedet wurde. Dieser galt sowohl für Soldaten, die nach Marokko desertiert, als auch für Häftlinge, die aus den nordafrikanischen *Presidios* geflohen waren[269]. Während zahlreiche Betroffene selbst den Antrag auf Begnadigung stellten[270], waren es in einigen Fällen Familienangehörige in Spanien, die dies, mehr oder weniger erfolgreich, taten[271].

Die Auslieferung durch Marokko, wie sie Artikel 17 des spanisch-marokkanischen Vertrags von 1861 forderte, erfolgte dagegen meist nur in Einzelfällen und in den städtischen Regionen (Tétouan, Tanger, Rabat) häufiger als in der ländlichen Rifregion. Vor allem die Konversion zum Islam erschwerte, wie zu sehen war, eklatant die Auslieferung eines Betroffenen[272]. Aber auch freiwillige Rückkehrer wurden oftmals in ihrer Rückkehr behindert. So berichtet beispielsweise José

269 Vgl. die Aussage von Vicente Yebenes, Melilla, 26. Mai 1858, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 225.

270 So zum Beispiel Agustín de la Concepción Gomez y Nuñez, der, zusammen mit einem Mithäftling, aus Ceuta geflohen war und sich im Januar 1861 in der Hoffnung auf Begnadigung beim spanischen Konsul in Rabat freiwillig meldete. Rabat, 23. Januar 1861, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

271 So zum Beispiel im Fall von Federico Barceló y Fontanillas, der als Häftling aus Ceuta geflohen war und dessen Bruder die Königin um seine Begnadigung ersuchte, was jedoch abgelehnt wurde. Madrid, 22. Juni 1861, ebd.

272 Vgl. Kap. 6.4.

María de Murga von einem Renegaten, der in der Artillerie des Sultans diente, bis in ihm der Wunsch aufkam, nach Spanien zurückzukehren. Als er dies versuchte, wurde er gefasst und eingekerkert[273]. Der zurückgekehrte Häftling Juan Parra Ramos behauptete, er habe bereits kurz nach seiner Flucht nach Melilla zurückkehren wollen, was die Rifbewohner jedoch verhindert hätten[274]. Dass die Konversion zum Islam eine freiwillige Rückkehr der Entflohenen nach Spanien verhinderte oder zumindest erschwerte, erscheint einleuchtend, hatte man doch von muslimischer Seite aus wenig Interesse daran, neu gewonnene Glaubensbrüder wieder zu verlieren[275].

Nicht nur die Aussicht auf Begnadigung war es, die viele der Renegaten wieder zurück nach Spanien führte. Im Zuge des spanisch-marokkanischen Krieges, so berichten es einige der Betroffenen, waren sie in Marokko zahlreichen Bedrohungen und Anfeindungen ausgesetzt – offenbar aufgrund ihrer nationalen Herkunft[276]. José Moreno Lozano, Deserteur und Konvertit aus Ceuta, begründete seine Rückkehr auf spanischen Boden und seinen Wunsch nach einer Wiedereingliederung in die Kirche im Jahr 1860 damit, dass er davon erfahren habe, dass die Kriegserklärung Spaniens an Marokko die Situation der spanischen Renegaten im Land dramatisch verschlechtert habe: »die Renegaten wurden misshandelt und viele schnitten ihnen die Köpfe ab«[277]. Inwieweit dies der Wahrheit entsprach oder ob es sich dabei vielmehr um eine Rechtfertigungsrhetorik handelte, ist fraglich. José María de Murga beispielweise dementierte energisch jene Berichte über die »grausamen« *moros*, die ihrem Hass auf Christen gewaltsam Ausdruck verliehen. Insbesondere jene Christen, die sich im Land niedergelassen hatten, so Murga, seien von ihren muslimischen Nachbarn »mit der größten Freundschaft behandelt« worden. Sogar als 1859 der Krieg mit Spanien ausbrach, hätten die Marokkaner all jenen, die sich bei ihnen niedergelassen hatten, zugesichert, ihnen würde nichts geschehen, sondern sie stünden im Gegenteil unter ihrem Schutz. Auch die Besitztümer jener Personen

---

273 Vgl. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 51.

274 »[…] viendose entre semejante canalla los cuales le impidieron el que pudiera volverse á la plaza como intentó […]«. Juan Parra Ramos, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 40.

275 Ein entsprechender Hinweis hierauf findet sich auch im Bericht eines spanischen Konsuls, in welchem er von der Konversion einer Gruppe Spanier berichtet. Nach erfolgter Konversion sei den Renegaten die Meldung beim spanischen Konsul unter Todesstrafe verboten worden und nur denjenigen, die *nicht* konvertiert seien, habe es freigestanden zu gehen. Der spanische Konsul in Rabat, Fernandez de la Reguera, an den spanischen Konsul in Tanger, Rabat, 15. Januar 1862, AGA (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/93.

276 Auch Pennell schreibt von einem zunehmenden Hass auf die Spanier nach der marokkanischen Niederlage 1861. Vgl. Pennell, Morocco since 1830, S. 68.

277 »[…] que los renegados eran maltratados y muchos les cortaban la cabeza«. Akte des José Moreno Lozano, AD[C] 622.

seien ohne Ausnahme unberührt geblieben[278]. Die Wahrheit liegt vermutlich, wie so oft, zwischen diesen beiden Extremen.

Bereits im Juni 1860, also kurz nach Kriegsende, war ein Schreiben an die spanischen Vizekonsulate in Marokko ergangen, mit exakten Anweisungen zum Umgang mit denjenigen Deserteuren und Entflohenen, die den Wunsch äußerten, nach Spanien zurückzukehren[279]. Eine Auslieferung an marokkanische Behörden dürfe keinesfalls erfolgen, stattdessen sollten die Rückkehrer bezüglich ihres Namens, ihrer Herkunft, ihres Alters sowie ihrer Flucht und ihres Aufenthalts in Marokko befragt werden und, zusammen mit dem Befragungsprotokoll, schnellstmöglich nach Spanien oder ins Generalkonsulat nach Tanger überstellt werden. Die Versorgung und Unterbringung der Rückkehrer oblag dem jeweiligen spanischen Vertreter vor Ort, was angesichts der rasant steigenden Rückkehrerzahlen zeitweise zu Problemen führte[280].

Wenn die Renegaten in spanischen Vertretungen vorsprachen oder in die Enklaven zurückkehrten, trugen sie fast immer muslimische bzw. landesübliche Kleidung, was kaum verwunderlich ist, hatten sie doch oftmals Jahre oder sogar Jahrzehnte in Marokko verbracht. Für die spanischen Autoritäten war jedoch das Tragen dieser Kleidung schon der erste Beweis für eine erfolgte Konversion des Betroffenen zum Islam[281]. Als beispielsweise der bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnte Häftling Miguel Aguilar im Juni 1857 nach Melilla zurückkehrte, war für die spanischen Autoritäten klar: »[…] besagter Aguilar trägt die Kleidung, die die Feinde unserer Religion nutzen. Aufgrund dessen sowie aufgrund der langen Zeit, die er unter ihnen gelebt hat, ist anzunehmen, dass er der römisch-katholisch-apostolischen Religion abgeschworen hat […]«[282]. Ein paar derjenigen Renegaten, die sich in

278 »Los moros […] trataban con la mayor amistad y condescencia a todas las indivdualidades que se habían establecido en el país. El año 1844, cuando el bombardeo de los franceses, y el 59, cuando la guerra con nosotros, no querían dejar que se embarcasen los cristianos. *Nada temáis que sois de los nuestros*, les decían, *y nosotros os protegeremos de la gente forastera*. Sus casas y almacenes les fueron, sin expeción alguna, respetados […]«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 90.

279 Schreiben vom Juni 1860, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

280 So sah sich beispielsweise der spanische Vizekonsul in Rabat im Oktober 1860 genötigt, eine Unterkunft für zurückkehrende »Renegaten« anzumieten. Vgl. ein Schreiben des Konsuls aus Tanger an den Staatssekretär, Tanger, 2. November 1860, AHN 1638.

281 Die Rede ist von *trage de moro*, *trage mahomedano* oder auch *vestido de moro*, was immer auch einen religiösen Bezug implizierte. Dies entspricht der in zeitgenössischen spanischen Quellen gängigen Praxis, kulturspezifisches Verhalten wie das Tragen bestimmter Kleidung mit religiösen Überzeugungen gleichzusetzen. In einem Schreiben behauptete der Vikar von Melilla, das Tragen der landestypischen Kleidung sei insofern eindeutiges Zeichen der Konversion zum Islam, als die Marokkaner das Tragen ihrer Kleidung nur demjenigen gestatteten, der zum Islam übergetreten sei. Vgl. den Fall des Centeno Lopez, Melilla 1857, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

282 »[…] el referido Aguilar viste el trage que usan los enemigos de Nuestra Religion, lo cual hace creer p.r esta circunstancia y la del mucho tiempo que ha vivido entre ellos haya adjurado de la Religion

den spanischen Konsulaten in Tanger oder Tétouan meldeten, um nach Spanien zurückzukehren, taten dies, so der Bericht des Konsuls, in einem Zustand der »nahezu völligen Nacktheit«[283]. Möglicherweise war die fehlende Kleidung Ausdruck extremer Mittellosigkeit, vielleicht waren die Betroffenen auch ausgeraubt worden. Ebenso möglich wäre es jedoch, dass die Rückkehrer jeden textilen Hinweis auf einen Religionswechsel vermeiden wollten und sich daher der potenziell verräterischen marokkanisch-muslimischen Kleidung entledigten, bevor sie die spanische Vertretung aufsuchten.

Zurück in Ceuta oder Melilla wurde den Rückkehrern der Prozess gemacht. Neben Fragen zum genauen Ablauf der Flucht, zu Hintergrund, Helfern, Mitwissern und Fluchtinstrumenten war auch die Frage nach der Konversion zum Islam fester Bestandteil des Prozesses. Die Konversion wurde dabei von den weltlichen Richtern zunächst nur festgestellt[284], die eigentliche religiöse Überprüfung hatte ein Geistlicher zu übernehmen, worauf an späterer Stelle noch näher eingegangen wird.

Rückkehrer und Zeugen wurden im Strafprozess stets auch zu Fluchtmotiven befragt. Dies umfasste Fragen nach Streitigkeiten mit anderen Häftlingen, Kameraden oder Wachpersonal sowie Fragen nach ungerechter Behandlung, zum Beispiel im Hinblick auf Strafen oder Lebensmittelrationen[285]. Tatsächlich rechtfertigten einige Rückkehrer ihre Flucht mit erfahrener Ungerechtigkeit. So hatte beispielsweise Manuel Fernández Picó, ein 32-jähriger Sträfling, bereits über anderthalb Jahre darauf gewartet, seine Aussage in einem Prozess, der gegen ihn wegen Diebstahls lief, zu machen. Diese Verzögerung, verbunden mit der harten Arbeit im *Presidio* und dem Wunsch, seine Familie wiederzusehen, hätten ihn schließlich zur Flucht motiviert[286]. Benito Aguilera (alias Julian Marín) nannte als Grund für seine Flucht

---

C.A.R. y en este caso procede antes que todo se le levante la escomunion que sobre el pesa […]«, ebd.

283 »[…] en un Estado casi completo de desnudez […]«, Tanger, 31. Juli 1860; AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1638.

284 Vgl. zum Beispiel die Fälle von Manuel Fernández Picó, Melilla, 1858–59 (AGM, MEL-8, Caja 28, Dok. 235), Miguel Bites y Bites, Melilla 1859–61 (AGM, MEL-8, Caja 28, Dok. 233), José Saball Fernando, Melilla, 1857 (AGM, MEL-8, Caja 28, Dok. 232) oder Vicente Yebenes, Melilla, 1853 (AGM, MEL-8, Caja 28, Dok. 225).

285 Hier liegt ein Bezug zur *Ordenanza* von 1768 nahe, welche die Todesstrafe für Deserteure vorsah, es sei denn, der Betroffene konnte glaubhaft nachweisen, dass er nur aufgrund verzögerter Essens- oder Kleidungsrationen geflohen sei. Auch wenn die Todesstrafe für Desertionen und Flucht aus den Presidios Mitte des 19. Jahrhunderts nicht mehr vollzogen wurde, spielte die Rechtfertigung aufgrund mangelhafter, verspäteter oder ungerechter Zuteilungen noch immer eine Rolle für die Minderung des Strafmaßes. Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 115f.

286 Fall des Manuel Fernández Picó, Melilla, 1858/1859, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 235.

im April 1858 die Wut darüber, trotz seiner Teilnahme an zahlreichen gefährlichen Expeditionen ins marokkanische Umland keinerlei Anerkennung bekommen zu haben, womit er sich vermutlich auch auf eine nicht erfolgte Reduzierung seiner Haftstrafe bezog[287]. Gerade die Jüngeren unter den Entflohenen versuchten ihre Flucht mit ihrem jugendlichen Alter und einer daraus resultierenden »Kopflosigkeit« zu rechtfertigen[288]. Eine gewisse »Unzurechnungsfähigkeit« aufgrund ihres Alters sollte, so lässt es diese Art der Darstellung annehmen, zu einer Strafminderung führen.

Auch persönliche Gründe wie der Wunsch, die eigene Familie wiederzusehen, tauchen recht häufig unter den Motiven für die Flucht aus den *Presidios* auf[289], was kaum verwunderlich ist, hatten die Entflohenen doch meist viele Jahre Haft vor sich und entsprechend wenig Aussicht darauf, ihre Familien jemals wiederzusehen. Die räumliche Entfernung vom Mutterland und die nur spärlichen oder überhaupt nicht existenten Kontakte in die Heimat könnten das Bedürfnis nach einer Rückkehr noch verstärkt haben. Vicente Yebenes' Flucht aus Melilla erfolgte beispielsweise im April 1853, nachdem ihm seine Frau geschrieben hatte, dass die gemeinsame Tochter im Sterben läge. In der Hoffnung, seine Tochter noch einmal zu sehen, unternahm Yebenes die Flucht, schaffte es jedoch nicht bis in seine Heimat[290]. Während einige Rückkehrer von einer starken emotionalen Motivation – Sehnsucht nach der Familie, Ungerechtigkeitsempfinden etc. – berichteten, sagten andere schlichtweg aus, sie hätten »ihr Glück versuchen« wollen[291].

Mehrfach erwähnt wird des Weiteren das Motiv des Zwangs, das viele Rückkehrer betonten – sicherlich nicht zuletzt, um ihr Strafmaß zu verringern. Juan Olivas, der mit Ignacio Campomayor zusammen geflohen, selbst aber noch während der Flucht wieder umgekehrt war, betonte in seiner Aussage, dass er keinerlei Motive zur Flucht gehabt habe und, ganz im Gegenteil, sehr zufrieden gewesen sei, dass aber sein Mithäftling Ignacio Campomayor »ihm ständig sagte, dass er ihn begleiten solle und dass sie gemeinsam zu den *moros* fliehen« würden. Obgleich er selbst nie einen Gedanken an Flucht verloren habe, sei er eines Nachts von seinem Kameraden überrumpelt worden, der ihn um zwei Uhr mit den Worten weckte »Es

287 Fall des Benito Aguilera (alias Julian Marín), 1858/1859, AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1997.

288 Vgl. zum Beispiel die Aussage des 17-jährigen Juan de Dios Jurado, Ceuta, 1862, AD[C] 623.

289 Vgl. zum Beispiel Manuel Fernández Picó, Melilla, 1858/1859, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 235 oder Juan Parra, der seine Eltern wiedersehen wollte. Melilla, 1851–1864, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 10, Dok. 40.

290 Fall des Vicente Yebenes, Melilla, 1853–1858, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 225.

291 So zum Beispiel Tomás Gisbert Soler, Schreiben aus dem Vizekonsulat in Rabat, Rabat, 25. April 1863, AGA (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

ist alles vorbereitet, lass uns zum *moro* gehen«[292]. Campomayor, der selbst bei der Flucht ums Leben kam, hätte, so Olivas, die Planung und Vorbereitung der Flucht übernommen, er selbst hingegen sei nur unter Zögern mitgekommen, was seine prompte Rückkehr ja deutlich gezeigt habe[293]. Auch Juan Sánchez, Häftling und Wachmann im Krankenhaus, behauptete, zur Flucht gezwungen worden zu sein. Als eindeutigen Beweis zog er die Tatsache heran, dass er nicht schwimmen könne, die Flucht dies aber erfordert hätte. Vom Richter gefragt, warum er denn nicht einen anderen Wachmann zu Hilfe geholt habe, sagte er aus, er habe befürchtet, »sie [seine Mithäftlinge, Anm. S.M.] würden ihn umbringen«[294]. Dass vor allem im Rahmen einer Gruppenflucht gewisse Zwangsmechanismen wirken konnten, wurde bereits näher erläutert. Inwieweit dies im Einzelfall tatsächlich der Wahrheit entsprach, ließ sich anhand des Quellenmaterials nicht feststellen, ebenso wenig, ob das Strafmaß aufgrund äußeren Zwangs verringert wurde.

Alkoholeinfluss und Trunkenheit bei Desertion oder Flucht hatten bereits seit einer Königlichen Anordnung von 1765 keine Strafminderung mehr zur Folge[295]. Dies wurde auch in Artikel 23 der »Bekanntmachungen« des Oberbefehlshabers in Granada von 1850 bekräftigt: »Die Trunkenheit mildert nicht die Schwere des Delikts«[296]. Interessanterweise sah das allgemeine Strafgesetzbuch von 1848/1850 durchaus eine Strafminderung bei allgemeinen Vergehen unter Alkoholeinfluss vor, es wurde hier also offenbar ein Unterschied zwischen Deserteuren und Flüchtenden auf der einen und »allgemeinen Kriminellen« auf der anderen Seite gemacht[297]. Dennoch versuchten zahlreiche Rückkehrer ihre Flucht auf Alkoholkonsum zurückzuführen und ihre Schuld dadurch zu relativieren. Pedro Giménez beispielsweise gab an, bei der Entscheidung zur Flucht aufgrund vorherigen Alkoholkonsums nicht zurechnungsfähig gewesen zu sein. Da der Alkoholausschank an Häftlinge seitens des Gouverneurs eigentlich verboten worden war, wurden daraufhin die Tavernenbesitzer befragt, die natürlich behaupteten, dem Befehl des Gouverneurs

292 »[…] Que no tenia motivos ningunos para cometer este crimen y si al contrario estaba contento pero que el confinado Ignacio Campomayor continuamente le decia que lo ácompañase [sic] y ambos se hirian al Moro, el declarante nunca penso en ello, si lo quitaba de la cabeza asta que en la madrugada del dia anterior serian sobre las dos estando el declarante durmiendo llego Ignacio campomayor y llamo al declarante el cual se lebanto y le dijo todo esta listo bamonos al Moro […]«. Melilla, 29. Juli 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 288.

293 Ebd.

294 »[…] siendo asi, que no queria marchar por que no llamó en su ausilio la guardia = dijo = que temió que lo matasen […]«. Melilla, 22. Juni 1853, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 227.

295 Vgl. Llorente de Pedro, La deserción militar y las fugas de los presidiarios, S. 123.

296 »La embriaguez no atenuará la gravedad del delito«. Artikel 23 des *Reglamento* für Ceuta (1850), AGMM, Caja 1501, Carp. 7.

297 Vgl. Libro Primero, Cap. III, Artikel 9, Nr. 6 des Código penal de España. Edicion oficial reformada, Madrid 1850.

Folge geleistet und keine Häftlinge in ihren Bars zugelassen zu haben[298]. Auch Miguel Bites y Bites sagte nach seiner Rückkehr aus, er habe keinerlei Motiv zur Flucht gehabt, außer »einen Schluck getrunken zu haben«[299], eine ganz ähnliche Formulierung benutzte José Saball Fernando[300], dessen Aussage von seinem Dienstherrn, dem Adjutant Vergara, bestätigt wurde: »[…] während der Zeit, in der er als Diener im Haus des Zeugen lebte, verhielt er sich sehr gut, und an dem Tag, an dem er flüchtete, schien er etwas betrunken zu sein […]«[301].

Die Rückkehrer taten letztlich alles, um ihre Flucht als ungewollten Ausrutscher in einem Zustand der Unzurechnungsfähigkeit darzustellen, in der Hoffnung, das Strafmaß möge entsprechend milde ausfallen. Ähnliche Rechtfertigungsstrategien lassen sich in einem weiteren Teil des Strafprozesses feststellen, bei dem es um weit mehr ging als nur um die Verringerung des Strafmaßes.

6.5.2 Religiöse Überprüfung als Teil des Strafprozesses

Artikel 136 des spanischen Strafgesetzbuchs von 1850 besagte: »Der Spanier, der öffentlich der katholisch, apostolisch, romanischen Religion abschwört, wird mit lebenslänglichem Landesverweis bestraft«. Diese strenge Strafe wurde durch die unmittelbar anschließende Einschränkung relativiert: »Diese Strafe erlischt in eben jenem Moment, da er in den Schoß der Kirche zurückkehrt«[302].

Der Strafprozess gegen die Rückkehrer hatte also nicht nur über die Schwere der Schuld im weltlichen, sondern auch im religiösen Sinne zu entscheiden. Dass die Überprüfung einer möglichen Rückkehr des Straftäters in den »Schoß der Kirche« fester Bestandteil des Strafprozesses gegen die Renegaten sein musste, leuchtet unter dieser Voraussetzung ein. Entsprechend erging denn auch im Rahmen solcher Prozesse die Bitte des zuständigen Staatsanwalts an die kirchlichen Autoritäten vor Ort, die spirituelle Eignung des Betroffenen für eine Wiederaufnahme in die katholische Gemeinschaft zu überprüfen, damit der Prozess weitergeführt und abgeschlossen

---

298 Pedro Giménez, Melilla, 1869, AGM, Fondo Melilla, MEL-2, Caja 12, Dok. 13.

299 »[…] sin que tuviera ningun motivo para ello mas que el haver tomado un trago […]«, Miguel Bites y Bites, Melilla, 1859–1861, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 233.

300 »[…] solo por motivo de haver tomado un trago tubo aquel mal pensamiento y se escapó por el mismo Espigon sin que tubiera motivo ninguno para ello mas que como deja dicho el estar un poco vevido […]«, José Saball Fernando, Melilla, 1856–1857, AGM, Fondo Melilla, MEL-8, Caja 28, Dok. 232.

301 »[…] en el tiempo que estuvo en la casa sirviendo al declarante se portó muy vien y que el dia que se fugo le parecio estaba algo vevido […]«, ebd.

302 »Artikel 136. El español que apostatare públicamente de la religion católica, apostólica, romana, será castigado con la pena de extrañamiento perpétuo. Esta pena cesará desde el momento en que vuelva al gremio de la Iglesia«. Artikel 136 des Strafgesetzbuchs von 1850, in: Código Penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850, S. 44.

werden könne[303]. Mit Blick auf die Vorgaben im spanischen Strafgesetzbuch wird die Tragweite einer solchen Wiederaufnahme in die katholische Kirche auch für den Einzelnen deutlich, weil nur damit einem lebenslänglichen Landesverweis entgangen werden konnte. Dass die Betroffenen also alles daransetzten, eine solche Rückführung möglich zu machen, ist kaum verwunderlich.

Die Apostasie im Sinne der »Ablehnung des christlichen Glaubens im Ganzen« ist auch im kanonischen Recht der katholischen Kirche zu finden[304]. Der offenkundige oder auch öffentliche Abfall vom Christentum konnte sich z. B. in der Annahme einer anderen Religion, im hier interessierenden Fall der muslimischen, äußern[305]. Als Strafe für den Apostaten war in erster Linie die Exkommunikation vorgesehen, was den Ausschluss aus der christlichen Gemeinschaft, aber auch z. B. die Verweigerung des Begräbnisses bedeutete, »wenn vor dem Tod kein Zeichen der Reue gesetzt wurde«[306].

Die Feststellung, ob und unter welchen Umständen der jeweilige Betroffene tatsächlich zum Islam konvertiert war und sich damit der Apostasie strafbar gemacht hatte, oblag dem Klerus, der die Schwere der Schuld mittels einer Befragung des Angeklagten festzustellen hatte. Für die religiöse Überprüfung und gegebenenfalls die »Versöhnung« mit der Kirche wurde also ein Geistlicher, meist ein Militärgeistlicher, ins Gefängnis bestellt, der den Rückkehrer über seinen Aufenthalt in Marokko befragen sollte. Dabei wurde kein Unterschied zwischen entflohenen Häftlingen und desertierten Soldaten gemacht, der Vorwurf der Apostasie haftete beiden Gruppen gleichermaßen an. Die Inhaftierten mussten Auskunft darüber geben, ob sie die muslimische Kleidung getragen hatten, ob sie eine Moschee betreten, die Rituale und Bräuche der Muslime angenommen und mit ihnen gebetet hatten, ob sie vor die muslimische Gemeindeversammlung (*el parlamento*) gebracht worden waren, also vor Zeugen ihrer Religion abgeschworen und das muslimische Glaubensbekenntnis abgelegt hatten. Hier zeigt sich ein breites Spektrum des Religiösen, das nicht allein das Glaubensbekenntnis zur neuen und das Abschwören von der bisherigen Religion umfasste, sondern gleichzeitig ein kulturspezifisches Verhalten implizierte, nämlich das Tragen bestimmter Kleidung, das Ausüben von Bräuchen

303 »[…] he de merecer de V.S. se sirva dar sus superiors ordenes á fin de que sea reconciliado en el dia de mañana si fuse posible, y que se espida certificado de haberlo asi efectuado para venirlo al proceso y poder continuar las actuaciones […]«. Mauel Buceta, der Gouverneur von Melilla, im Namen des zuständigen Staatsanwalts an den örtlichen Vikar, Melilla, 28. Dezember 1858, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

304 Vgl. hierzu Axel von Campenhausen u. a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 1: A–F, Paderborn u. a. 2000, S. 126. Vgl. auch Nicolaus München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Bd. 2: Das kanonische Strafrecht, Köln/Neuß 1874, S. 357–364.

305 Vgl. Campenhausen u. a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 1, S. 126.

306 Ebd., S. 127.

und Ritualen und das Betreten heiliger Stätten. Abschließend wurde formelhaft noch einmal danach gefragt, ob der Betroffene »unserer Heiligen Katholischen Religion« abgeschworen habe[307].

Auf Seiten der spanischen Kirche wurde zwischen »formaler« und »materieller« Konversion unterschieden. Dabei umfasste die »formale« Konversion das Glaubensbekenntnis zum Islam, während die »materielle« Konversion die Kleidung sowie die Ausübung spezifischer Bräuche und Rituale betraf. Juan Gonzales Beltran beispielsweise hatte sich, so der zuständige Geistliche, nur »kurze Zeit zwischen den Ungläubigen« aufgehalten, sodass eine »Versöhnung« mit der Kirche nicht nötig sei, schließlich habe er »weder formal noch materiell seinem religiösen Glauben abgeschworen«[308].

Auffällig ist, dass nahezu alle Befragten zwar zugeben, sich äußerlich an ihr muslimisches Umfeld angepasst zu haben, innerlich aber nicht von ihrem katholischen Glauben abgewichen zu sein. So sagte beispielsweise der 19-jährige Felipe Gandiaga aus Bilbao, der im März 1861 aus Melilla geflohen war, aus,

> […] dass er die muslimische Kleidung getragen, die Gebete gen Mekka gesprochen und die Moscheen betreten hat; […] dass er die Bräuche und Gewohnheiten der Mauren befolgt hat, aber innerlich niemals von Herzen Unserem Heiligen Katholischen Glauben abgeschworen hat […][309].

Durch den Rekurs auf ihre innerliche religiös-kulturelle »Unversehrtheit« schufen sich Gandiaga und zahlreiche andere Rückkehrer einen gewissen Handlungsspielraum. Die äußerlichen Merkmale der »fremden« und als »feindlich« wahrgenom-

307 Der Ausdruck *nuestra Santa Religion Católica* kommt, ebenso wie der Katalog der genannten »Zeichen der Abtrünnigkeit«, in nahezu allen Befragungsprotokollen vor, so z. B. in der Akte des Manuel Llorens, Ceuta, 1861, AD[C], 623.

308 »[…] no necesita reconciliarse con la Iglesia por no haber apostatado formal ni aun materialmente de sus creencias religiosas en el corto tiempo que ha permanecido entre los infieles […]«. Melilla, 20. November 1863, AD[M], Leg. 698, Nr. 2. Auch Bartolome Oregui, der sich 18 Monate in Marokko aufgehalten hatte, betont in seiner Befragung, »weder formal noch materiell« dem katholischen Glauben abgeschworen zu haben. Vgl. Schreiben aus Melilla, 18. Mai 1861, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

309 »[…] Dijo: Que se fugó al Campo infiel desde la Plaza de Melilla donde se hallaba de guarnicion, el dia veinte y nueve de Marzo del año pasado mil ochocientos sesenta y uno, que há vestido el trage Musulman, que há cantado la Copla y entrado en las Mezquitas, que no lo trageron á Parlamento que há seguido los usos y costumbres de los Moros, pero que interiormente no há renegado de corazon de Nuestra Santa Fé Catolica; que há estado todo el tiempo de su desercion sirviendo en el Ejercito del Emperador, pero que deseando volverse al seno de la Religion Catolica, se fugó luego que tubo proporcion, y se presentó al Consul Español residente en Rabat, cuya autoridad dispuso su traslacion á España, de donde há venido á esta Plaza«. Felipe Gandiaga Alegria, Ceuta, 1862, AD[C] 623.

menen Religion und Kultur wurden durch die Bezugnahme auf die persönliche innerliche Verfasstheit relativiert, wodurch letztlich die Aussagekraft des äußerlichen Zeichens in Frage gestellt wurde. Die Konversion zum Islam wurde zum puren Lippenbekenntnis deklariert, das den tief verwurzelten katholischen Glauben keinesfalls in Mitleidenschaft gezogen habe. Über den Soldat Pedro Juan Vigo, der im Jahr 1854 aus Ceuta desertiert war, wird berichtet, er habe sich »nur äußerlich der Apostasie strafbar gemacht«, indem er zum Beispiel die muslimische Kleidung getragen habe[310]. Er selbst beteuert darum, er habe nie der katholischen Religion abgeschworen und auch nie eine Moschee betreten. Die Tatsache, dass er eine Muslima geheiratet hatte, lässt seine Aussage mindestens fragwürdig erscheinen[311].

Die Renegaten griffen mit solchen und ähnlichen Äußerungen, mit denen sie ihre innere Unversehrtheit bekräftigten, (unbewusst?) auf eine bereits in der Frühen Neuzeit gängige Rechtfertigungstaktik zurück[312]. Mit der Beteuerung der eigenen inneren Unversehrtheit und der bloßen Äußerlichkeit der Konversion verbanden sie offenbar die Hoffnung auf Absolution. Im kanonischen Recht wurde jedoch im Hinblick auf die Schwere der Sünde kein Unterschied zwischen der rein äußerlichen und der innerlichen Apostasie gemacht, stattdessen war bereits die Teilnahme an Ritualen und Zeremonien nichtchristlicher Religionen strafbar, wie sich noch dem kanonischen Strafrecht von 1874 entnehmen lässt:

> Betheiligte sich Jemand an den Uebungen einer unchristlichen Gesellschaft, ohne in seinem Inneren den christlichen Glauben aufzugeben, […] so wäre sein Verhalten nicht lediglich eine Verletzung der Pflicht zum Bekenntnisse des Glaubens, sondern äußerlich auch das Bekennen des Gegentheils und vollendete Apostasie, die gerichtlich als solche bestraft werden müßte […][313].

Dies erklärt, warum viele Rückkehrer beteuerten, sie hätten keine Moschee betreten und auch nicht an den muslimischen Zeremonien und Gebeten teilgenommen. Offenbar wollten sie nicht Gefahr laufen, der Apostasie für schuldig befunden zu werden. Die einzige Ausnahme sah das kanonische Recht für all jene Fälle vor, bei denen ein unmittelbarer (physischer) Zwang den Betroffenen zur Apostasie

---

310 Schreiben des Staatsanwalts an den Vikar von Ceuta, Ceuta, 22. Januar 1858, AD[C] 621.

311 Vgl. die Aussage des Soldaten Pedro Juan Vigo, Ceuta, 27. Januar 1858, ebd.

312 Ein ähnliches Verhalten konstatiert auch Bartolomé Bennassar insbesondere bei spanischen Renegaten, die im 16. und 17. Jahrhundert aus den nordafrikanischen Presidios geflohen waren. Vgl. Bartolomé Bennassar, Conversion ou reniement? Modalités d' une adhesion ambiguë des chrétiens à l' Islam (XVIe–XVIIe siècles), in: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 43 (1988), H. 6, S. 1349–1366.

313 München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Bd. 2, S. 358.

gezwungen hatte[314]. Dies wiederum erklärt, warum Rückkehrer versuchten glaubhaft zu machen, dass sie zur Konversion gezwungen worden waren – sei es durch die unmittelbare Androhung von Gewalt seitens der Marokkaner, sei es durch die allgemeine Aussichtslosigkeit ihrer Situation. Dabei bedienten sie sich des in Spanien gängigen Bilds des grausamen und fanatischen *moro* und vollzogen dadurch geradezu virtuos einen Wandel vom Diskreditierten zum Diskreditierenden[315].

Als Beweis für die eigene »innerliche Unversehrtheit« verwiesen die spanischen Rückkehrer auf die eigene katholische Prägung und Sozialisierung in Spanien und die Unfreiwilligkeit der Konversion. Alfredo Caraballo beispielsweise, der 1860 geflüchtet und 1862 zurück nach Ceuta gebracht worden war, berichtete, er habe nur »gegen seinen Willen« die muslimische Kleidung getragen und in Teilen die muslimischen Bräuche und Rituale befolgt, jedoch »nicht Unserer Heiligen Religion abgeschworen«, da ihm die christliche Prägung durch seine Eltern stets präsent gewesen sei[316]. Diese Bezugnahme auf die eigene spanisch-katholische Sozialisation mochte einerseits schlichtweg ein Argument für eine »Versöhnung« mit der Kirche und damit die Aussicht auf Begnadigung und Rückkehr nach Spanien sein, andererseits konnte sie jedoch tatsächlich auf ein Gefühl der religiös-kulturellen Verwurzelung hinweisen. José María de Murga beschreibt dies recht anschaulich:

> Niemals verspürt man den Wert der Dinge so sehr, wie wenn man sie verloren hat, und niemals ist die Erinnerung an das Vaterland lebendiger als wenn einer weit davon entfernt ist, und mehr noch, wenn es ihm verboten ist, es wiederzusehen. Die ersten Eindrücke des Lebens verlöschen niemals, und die Religion, die der Mensch […] von den Lippen seiner Mutter gelernt hat, wird ihn bis ins Grab begleiten[317].

Mit der Betonung des religiösen Charakters der eigenen Herkunft drehten die Renegaten die Vorurteile derjenigen um, die über sie richteten: Deserteure und Renegaten kappten, so die allgemeine Ansicht, mit dem – geografischen wie religiösen – Grenzübertritt nach Marokko nicht nur ihre Bindung zum Vaterland, zu

314 Vgl. ebd., S. 358f.

315 Vgl. zum Begriff des »Diskreditierten«: Erving Goffman, Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a. M. 1992, S. 12 sowie 56f.

316 »que no há renegado de Nuestra Santa Religion, pues siempre há tenido presente la educación cristiana que habia recibido de sus padres en sus primeros años«. Fall des Alfredo Caraballo, Ceuta, 1862, AD[C] 623. Ganz ähnlich argumentiert auch Eleuterio Ochova in seinem Bericht von 1865, vgl. Marín Niño, Testigos coloniales, S. 623.

317 »Nunca se siente más el valor de las cosas que cuando se han perdido, y nunca está más vivo el recuerdo de la patria que cuando uno está lejos de ella, y más si está privado de volverla a ver. Las primeras impresiones de la vida no se borran jamás y la religión que, sea cual fuere, aprendió de los labios de su madre, acompañará al hombre hasta la tumba«. Murga, Recuerdos marroquíes, S. 82.

Familie und Freunden, sondern auch zu ihrer eigenen Vergangenheit und Kultur. Indem die Rückkehrer beteuerten, eben jene Prägung niemals abgelegt zu haben, bekräftigten sie die eigene spirituelle wie nationale und kulturelle Unversehrtheit. Es ging im Endeffekt also um deutlich mehr als die »Versöhnung« mit der Kirche, nämlich um die Wiederaufnahme in die spanische Gemeinschaft. Was natürlich nicht einer gewissen Ironie entbehrt, erwartete den Betroffenen doch aufgrund seiner Flucht eine Gefängnisstrafe, die ihn wiederum zum Ausgestoßenen machte.

Neben der Beteuerung der inneren Unversehrtheit spielten Reue und die Bitte um Vergebung eine zentrale Rolle im Befragungsprozess. José López Castillo beispielsweise, der im Jahr 1850 aus Melilla geflohen war und acht Jahre lang in Marokko gelebt hatte, beteuerte bei seiner Rückkehr, er habe sofort nach seiner Flucht und Konversion zum Islam

> das Verbrechen erkannt, das er begangen hatte, indem er Unserer Heiligen Religion abschwor, und es verging nicht ein Tag, an dem er nicht zum barmherzigen Gott betete; er sprach weiterhin seine christlichen Gebete und war voller Zuversicht, dass die göttliche Vorsehung ihm Kraft und Mut geben würde, um die Flucht in Angriff zu nehmen und zu den Christen zurückzukehren[318].

Neben dem Wunsch vieler Rückkehrer nach einer Wiederaufnahme in die spanische Gesellschaft spielte auch die Hoffnung auf königliche Begnadigung eine zentrale Rolle bei den Befragungen. Immerhin machte diese die vorherige religiöse Überprüfung des Antragstellers notwendig. So wird dies beispielsweise im Fall von Cecilio Fernandez Aguilar beschrieben. Dieser war bereits im Jahre 1838 aus Melilla geflohen, während er seinen Dienst als Wachmann tat. 24 Jahre später, im Frühjahr 1861, kehrte er schließlich nach Spanien zurück. In Melilla inhaftiert, wurde er an den zuständigen Geistlichen überstellt mit der Bitte, ihn »in der Doktrin [der katholischen Lehre, Anm. S.M.]« zu unterrichten, damit »seine Versöhnung mit der Kirche« stattfinden könne. Ohne diese »Versöhnung«, so der Gouverneur, könne der Betroffene keinen Antrag auf Begnadigung stellen[319]. Die Verknüpfung von säkularem und kirchlichem Recht, wie sie in einigen Rechtsbereichen in Spanien noch im 19. Jahrhundert Bestand hatte, wird hier deutlich. Auch nach Abschaffung der Inquisition im Jahr 1834 gab es noch immer Rechtsbereiche, in denen die Kirche eine deutliche Mitsprache oder sogar alleinige Befugnis besaß, so zum

---

318 »[…] despues que volvió á su razon quonoció [sic] el crimen que habia cometido apostando de Ntra Santa Religion, no há pasado dia en que no haya pedido á Dios Misericordia, continuando sus resos a [?] cristiano y lleno de confianza en que la Divina providencia le daria fuerza y valor para emprender la fuga y volver á los Cristianos […]«. Aussage des José López Castillo, Ceuta, 1. Februar 1858, AD[C] 621.

319 Der Gouverneur an den Vikar von Melilla, Melilla, 27. April 1861, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

Beispiel im Falle der Apostasie, deren Überprüfung »ausschließlich der Kirche« zustand[320]. Da die Flucht ins *campo moro* oder *campo infiel* nicht nur den Landesverrat in Form der »Desertion«[321], sondern auch einen Glaubensverrat in Form der Apostasie implizierte, handelte es sich dabei um ein Verbrechen im doppelten Sinn: gegen Staat und Gesellschaft auf der einen, gegen Kirche und Religion auf der anderen Seite. Dass im Falle der Rückkehrer kirchliches und weltliches Recht ineinandergriffen, leuchtet ein.

6.5.3 Zwischen Farce und Versöhnung – Die Wiederaufnahme in die katholische Gemeinschaft

Die innere Bewahrung des katholischen Glaubens war letztlich nur schwer zu beweisen. Die Anweisung seitens des Bischofs sah denn auch vor, den Betroffenen nur dann von der Apostasie freizusprechen, wenn er wahrhafte Reue zeige und »unter Tränen die Absolution erbittet«[322]. Die Strafen sollten dabei »nützlich« (*saludable*) sein und als Beispiel dienen, um »andere Unglückliche zurückzuhalten, die durch Verführung oder Disziplinlosigkeit den Entschluss fassen könnten, ins feindliche Lager überzulaufen«[323].

Als Buße musste der Betroffene täglich sowohl im Stillen als auch öffentlich die katholischen Glaubensrituale vollziehen und Gebete sprechen. Nur durch intensive – öffentliche wie private – Praktizierung des Glaubens konnte der »Befleckte« also von seinem Stigma gereinigt und wieder als Mitglied der Kirche, und damit der spanischen Gesellschaft, anerkannt werden. Mit der aktiven Praktizierung einher ging die Unterweisung in den katholischen Dogmen durch einen Priester. Insbesondere bei denjenigen, die viele Jahrzehnte in Marokko verbracht hatten, sah man diese Unterweisung als notwendig an. So zum Beispiel im Falle des bereits bekannten Cecilio Fernandez Aguilar, der 1838 aus Melilla geflohen und 1861 zurückgekehrt war. Vor seiner Wiederaufnahme in die katholische Glaubensgemeinschaft müsse er zunächst intensiv in Lehre und Dogmen des Katholizismus

---

320 Fall des Francisco Morcé, Melilla, 25. Juni 1858, AD[M], Leg. 698, Nr. 2.

321 In den Quellen wird zwischen der Flucht von Sträflingen und Soldaten sprachlich nicht unterschieden, beides wurde als »Desertion« (*deserción*) bezeichnet.

322 »[…] solo en el caso de un verdadero arrepentimiento y de pedir la absolucion con muchas lagrimas se la concede p.o tomando todas las precausiones convenientes p.a evitar se repitan semejantes escandalos […]«. Der Bischof von Málaga an den Vikar in Melilla, Málaga, 6. Juni 1857, AD[M], Leg. 698, Exp. 2.

323 »[…] con penitencias saludables que sirvan de ejemplo y puedan contener á otros infelices que por seduction ó falta en la disciplina puedan tomar la resolucion de pasarse al campo enemigo«. Der Bischof von Málaga an den Vikar in Melilla, Málaga, 6. Juni 1857, ebd.

unterrichtet werden, »die er während der 24 Jahre, in denen er […] im Königreich Marokko gelebt hat, völlig vergessen hatte«[324].

In einigen wenigen Fällen hatte der betroffene Renegat bereits selbst für seine religiöse »Reinigung« gesorgt, indem er öffentlich die katholischen Riten praktiziert und die Kommunion empfangen hatte. So zum Beispiel Antonio Ruiz Quintana, der aus einem Strafbataillon in Melilla geflohen und freiwillig zurückgekehrt war[325]. Er hatte, wie es das kanonische Recht vorsah, bereits die Kommunion empfangen, also an der Eucharistiefeier im Militärkrankenhaus in Málaga – wo er sich vermutlich als Gefangener befunden hatte – teilgenommen. Die Argumentation war dabei seltsam paradox: Ruiz Quintana beteuerte, sich nicht der Apostasie schuldig gemacht zu haben, da dies seinen Ausschluss vom Empfang der Kommunion zur Folge gehabt hätte. Indem er jedoch bereits »das österliche Gebot erfüllt« habe, also zur Kommunion gegangen sei, habe er seine Glaubensfestigkeit unter Beweis gestellt, sodass eine »Versöhnung« gar nicht mehr notwendig sei[326]. Der Ausschluss vom Empfang der Kommunion wurde also paradoxerweise mit dem bereits erfolgten Empfang derselben obsolet.

In den meisten Fällen erfolgte die »Versöhnung« mit der Katholischen Kirche, sobald der Betroffene seine Glaubensfestigkeit durch öffentliches Praktizieren der katholischen Riten unter Beweis gestellt hatte. In einer verschwindend geringen Zahl an Fällen wurde sie jedoch verweigert, wie zum Beispiel im Fall des José Garcia Ramirez. Der zuständige Geistliche erklärte seine Weigerung mit Garcias »fehlendem Verstand« und der Tatsache, dass dieser »ein kompletter Dummkopf« und »den religiösen Prinzipien gegenüber völlig gleichgültig« sei[327]. Neben den persönlichen Voraussetzungen waren es zum Teil auch äußere Umstände, die eine »Versöhnung« des Betroffenen verhinderten oder zumindest erschwerten, wie im Falle von Angel Ortiz. Dieser befand sich nach seiner Rückkehr im Krankenhaus von Melilla, sodass er der Anforderung, die katholischen Rituale öffentlich in der

324 »[…] despues de haberle instruido en la doctrina y dogmas de Ntra Sta Religion que habia olvidado completamente en el trascurso de 24 años que separado de su seno habia vivido en el Imperio de Marruecos […]«. Schreiben des Vikars an den Gouverneur von Melilla, Melilla, 16. Mai 1861, ebd. Ähnliche Fälle: Jaime Gnau und Zelesforo Martin, Melilla, 28. November 1863, ebd. sowie Vicente Artal, 2. Mai 1860, ebd.

325 Vgl. Fall des Antonio Ruiz Quintana, Melilla, 8. Juli 1869, ebd.

326 »[…] Antonio Ruiz Quintana […] manifiesta y asegura no haber incurrido en apostasia, por lo que hubiese quedado escluido de la comunion catolica asegurando amás que en el año actual ha cumplido con el precepto Pascual en el hospital militar de la ciudad de Malaga donde se hallaba enfermo […]«. Melilla, 8. Juli 1869, ebd.

327 »[…] falto de razon comun, y ser un complete idiota indiferente por lo mismo a todos principios religiosos […]«. Der Vikar von Melilla an den Militärgeistlichen des 1. Bataillons (Strafbataillon) des »Regimiento Fijo de Ceuta«, Melilla, 11. Dezember 1863, ebd.

Kirche zu vollziehen, nicht nachkommen konnte[328]. Wenn sich aber, so der örtliche Vikar, sein Gesundheitszustand verschlechtere, sodass er sich »in ernsthafter Todesgefahr« befände, »so würde ihn die Kirche als ihren Sohn anerkennen und er könnte als solcher in ihren Schoß zurückkehren«[329]. Eine spanische Seele an den Islam zu verlieren, ging dann offenbar doch zu weit.

6.6 Fazit

Anhand der in diesem Kapitel behandelten Fälle von Flucht, von Konversion und Rückkehr konnten verschiedene Facetten der geografischen, politischen und religiösen Randlage der Enklaven veranschaulicht werden. Deren geografische Abgeschiedenheit vom spanischen Kernland prädestinierte sie zunächst für die Unterbringung von Sträflingen, machte aber zugleich vergleichsweise laxe Sicherheitsvorkehrungen zugunsten des Arbeitseinsatzes der Häftlinge notwendig. Dieser wiederum bot in Verbindung mit der unmittelbaren Grenzlage der Enklaven den Sträflingen immer wieder Möglichkeiten der Flucht nach Marokko. Die Grenze spielte dabei in mehrfacher Hinsicht eine Rolle: als territoriale Grenze ebenso wie als rechtliche und religiöse Grenze, sodass die Flucht der Sträflinge in nahezu allen Fällen mit dem Übertritt in eine andere religiöse (und damit rechtliche) Sphäre einherging.

Der eingangs erwähnte Fall des Miguel Aguilar kann hier noch einmal als Beispiel dienen: Mit seiner Flucht ins *campo moro* und seinem dortigen Verbleib hatte er sich in doppelter, in juristischer wie religiöser, Hinsicht strafbar gemacht: Zum einen, weil er sich seiner weltlichen Strafe entzogen, zum anderen weil er damit augenscheinlich zugleich das Verbrechen der Apostasie begangen hatte. Die Befragungen Aguilars nach seiner Rückkehr zielten entsprechend nicht nur auf Gründe für seine Flucht sowie die dabei verwendeten Mittel und Wege ab, sondern drehten sich insbesondere auf Seiten der kirchlichen Autoritäten in erster Linie um eines: um die Überprüfung seiner Festigkeit im katholischen Glauben und die Prüfung seiner möglichen »Rückführung« in den Schoß der katholischen Kirche.

Die Notwendigkeit einer Überprüfung der Glaubensfestigkeit der zurückgekehrten Renegaten sowie deren »Versöhnung« mit der katholischen Kirche demonstriert letztlich, wie sehr das Religiöse im 19. Jahrhundert noch in Staat und Gesellschaft und, als Spiegel dessen, im spanischen Rechtswesen verankert war. Der Katholizismus war Religion des spanischen Staates, Kultus und Klerus waren explizit

328 Schreiben des Vikars von Melilla an den Bischof in Málaga, Melilla, 22. April 1861, ebd.

329 »[…] agravandose la enfermedad se constituyera en grave peligro de muerte, en cuyo caso la Iglesia le reconoceria como hijo suyo, y como tal le volveria á su seno […]«. Der Vikar von Melilla an den Bischof in Málaga, Melilla, 22. April 1861, ebd.

staatlich geschützt. Dass ein Angriff auf den Staat in Form der Desertion nach Marokko gleichzeitig auch als Angriff auf die Religion in Form der Apostasie gewertet und entsprechend von beiden Autoritäten verhandelt wurde, schien die logische Schlussfolgerung daraus zu sein. Zugleich zeigen sich hier jedoch Brüche zu vorangehenden Jahrhunderten: War der Glaubenswechsel vor 1861 noch legitimes Instrument zum Wechsel der rechtlichen Zugehörigkeit zwischen Spanien und Marokko gewesen, bestand diese Option nach dem Vertrag von 1861 offiziell nicht mehr. Es zählte theoretisch nur noch die nationale Zugehörigkeit, ohne Rücksicht auf die religiöse. Was jedoch bei der Flucht der Häftlinge und deren Auslieferung zumindest theoretisch keine Rolle mehr zu spielen hatte, war bei deren Rückkehr nach Spanien auch weiterhin noch selbstverständlicher Bestandteil des Rechtsprozesses. Die Loslösung des Religiösen aus rechtlichen Regelungen einerseits, wie sie im Zuge der Neuregelungen im Umgang mit der Auslieferung entflohener Häftlinge zu finden war, und dessen gleichzeitiger Einbindung in den Rechtsprozess im Zusammenhang mit (schein-)konvertierten Rückkehrern andererseits zeugt von einem Zwischenstadium des »sowohl als auch« zu einer Zeit, in der auch in Spanien nicht nur um das Verhältnis von Religion und Politik, von Kirche und Staat, sondern auch um die Religionsfreiheit gestritten wurde. Im Hinblick auf die zunehmende Infragestellung der kirchlichen Dominanz im 19. Jahrhundert ließe sich die Prozedur der Wiederaufnahme »Abtrünniger« in die katholische Glaubensgemeinschaft auch als ein Festhalten an althergebrachten Strategien der kirchlichen Machtsicherung und Kontrolle deuten. Das Bemühen um Einflussnahme und Durchsetzung bzw. Ausweitung der kirchlichen Kompetenzen war in den Enklaven auch dann spürbar, wenn es zum Beispiel um die Seelsorge der Häftlinge oder um die Verhinderung der Ansiedelung muslimischer Personen ging[330].

Die Fluchten spanischer Häftlinge aus den nordafrikanischen *Presidios* beweisen nicht zuletzt die Mobilität und das Handlungspotenzial einer sozialen Randgruppe. Wie gezeigt werden konnte, waren den Häftlingen sowohl das Rifgebiet als auch seine Bewohner selten völlige Unbekannte: Durch Handel oder Schmuggel, Hilfsdienste bei Expeditionen ins Umland und andere Begegnungen in den Außenbezirken (z. B. beim Hüten des städtischen Viehs) waren viele bereits mit den Rifbewohnern in Kontakt gekommen und hatten sich zumindest grundlegende Orts- und Personenkenntnisse aneignen können, die bei der Flucht und der Ankunft in Marokko hilfreich waren. Nach erfolgter Flucht verhinderten sie durch die Konversion zum Islam ihre Auslieferung an die spanischen Autoritäten. Sie bewegten sich mehr oder minder frei im Rifgebiet, reisten nach Oran, Fez, Rabat und in andere marokkanische Städte, heirateten und gründeten Familien und traten zum Teil ins marokkanische Heer ein, was ihnen ein Auskommen und eine gewisse

330 Zu kirchlichen Bedenken im Zuge der Ansiedelung muslimischer Personen in Melilla vgl. Kap. 5.3.2.

Akzeptanz und Gruppenzugehörigkeit verschaffte. Die Renegaten bewiesen damit nicht nur eine Flexibilität auch hinsichtlich ihrer religiösen Überzeugungen, sondern gleichzeitig eine erstaunliche Mobilität.

Abschließend soll noch einmal auf den weiteren Lebenslauf des ehemaligen Sträflings José Centeno López eingegangen werden, anhand dessen sich zum einen der erstaunliche Handlungsspielraum eines scheinbar »Machtlosen«, aber auch die Pluralisierung einer Grenzregion aufzeigen lässt. José Centeno tauchte vier Jahre nach seiner Rückkehr aus Marokko wieder in Ceuta auf – diesmal als Soldat der *Tiradores del Rif*[331]. Vermutlich war er aufgrund einer königlichen Begnadigung weiteren Strafen entronnen, sodass er – diesmal als Soldat, nicht als Häftling! – in Ceuta leben konnte. Seine Arabischkenntnisse mochten für seinen Dienst bei den *Tiradores* von Vorteil gewesen sein, ebenso wie weitere kulturelle Kenntnisse, die er während seiner langen Zeit in Marokko erworben hatte. Als im Jahr 1866 vier Mitglieder der *Tiradores* unter der Führung Boaza Almanzors, eines ehemaligen *Mogataz'*, nach Madrid reisten, um dort als Kämpfer im »Afrikakrieg« geehrt zu werden, befanden sich unter diesen vier Personen auch ein gewisser Maimon Centeno sowie ein Hamet Centeno[332]. Die auffällige Namensmischung – muslimischer Vorname, spanischer Nachname – legt nahe, dass es sich hierbei um (muslimische) Söhne oder Enkel des besagten José Centeno handelte. Doch nicht nur in ihrem Namen, auch in ihrem Lebenslauf manifestierten sich par excellence die vielfältigen Durchmischungs- und Überschneidungsmöglichkeiten, die trotz aller proklamierten Feindschaft und Abriegelung zwischen Spaniern und Marokkanern im Grenzgebiet existierten und die zum Teil noch über die in dieser Arbeit vorgestellten Gruppen hinausgingen: Die Flucht des José Centeno López aus Melilla und dessen Konversion zum Islam waren die Voraussetzungen für seine Ehe mit einer Muslimin, aus der wiederum (muslimische) Kinder und Enkelkinder hervorgingen. Die Rückkehr nach Spanien schließlich bedeutete einerseits die Spaltung der Familie, sie begünstigte allerdings gleichzeitig die Aufnahme der männlichen Familienmitglieder in die Gruppe der *Tiradores del Rif* und damit deren Integration ins spanische Heer. Durch ihren Dienst bei den *Tiradores* schließlich kamen die Centenos auch in Kontakt mit den ehemaligen *Mogataces*, deren Anführer Boaza Almanzor, direkter Vorgesetzter der *Tiradores* in Ceuta, sie 1866 nach Madrid begleitete, wo sie vom spanischen Kriegsminister und dem Kabinettspräsidenten »mit großzügiger Gastfreundschaft« empfangen und für ihre Dienste geehrt wurden[333]. Dies wiederum spricht für die

331 Vgl. ein Schreiben aus Ceuta, 2. September und 4. November 1861, AD[C] 783.

332 Vgl. Bericht in La Época, 16. Oktober 1866, ebenso in: El Pensamiento español, 16. Oktober 1866.

333 »[…] Han sido presentados al señor duque de Valencia, presidente del Consejo de Ministros, quien dispuso que se les hiciera conocer todo lo que hay de notable en esta capital, tratándoles con hidalga hospitalidad […]«. Bericht in: La Época, 16. Oktober 1866, ebenso in: El Pensamiento español, 16. Oktober 1866.

zunehmende spanische Akzeptanz von Muslimen, zumindest wo dies militärisch und kolonialpolitisch nützlich erschien. Hamed Centeno und Maimon Centeno sind kaum noch einer eindeutigen ethnisch-nationalen Kategorie zuzuordnen, sondern verweisen vielmehr auf eine, insbesondere im Kontext des spanischen Kolonialismus in Nordmarokko zunehmende Pluralisierung.

7. Zusammenfassung und Schlussbemerkungen

Jede Grenzregion ist für sich genommen besonders, wird sie doch bedingt durch ihre geografische Lage sowie einen jeweils spezifischen historischen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kontext. Nichtsdestotrotz lassen sich bis zu einem gewissen Grad strukturelle Vergleiche zu anderen Grenzregionen ziehen. Im Falle der beiden spanischen Enklaven Ceuta und Melilla liegt der Vergleich mit der Grenzregion um Gibraltar nahe[1]. Die britische Kolonie auf der Iberischen Halbinsel, die sich seit dem Spanischen Erbfolgekrieg (1701–1714) in britischem Besitz befand, stellte Zeit ihres Bestehens einen Affront für Spanien dar, ähnlich wie Melilla und Ceuta für Marokko. Alle drei Städte waren aufgrund dessen sowie aufgrund ihrer besonderen geografischen Lage und politischen Bedeutung streng bewachte Grenzstädte, stellten aber zugleich geografische wie religiös-kulturelle Verbindungspunkte und damit potentielle Ausgangsorte für grenzüberschreitende Kontakte und Austauschbeziehungen dar. Die britische Kolonie besaß, ebenso wie die spanischen Enklaven, den Charakter einer Festungsstadt und war, wie dies Jochen Hausmann für das 18. Jahrhundert festgestellt hat[2], durch die starke Präsenz des Militärs geprägt[3]. Darüber hinaus ermöglichte und erforderte die Distanz zum britischen Mutterland, ähnlich wie in den spanischen Enklaven, oftmals ein eigenständiges Handeln der (militärischen) Autoritäten, so zum Beispiel, wenn es um die Ansiedelung von Zivilisten ging, die man für das Funktionieren Gibraltars dringend benötigte und unter denen sich neben jüdischen Händlern auch katholische Handwerker, Arbeiter oder Fischer aus Genua sowie aus Spanien befanden[4]. Im Falle Gibraltars wurde der Zuzug nicht-protestantischer Personen bereits recht früh als weitaus unproblematischer angesehen als der Zuzug nicht-katholischer

1 So weist zum Beispiel der Ethnologe Dieter Haller in seiner Studie zu Gibraltar auf Parallelen zwischen der Grenzregion um Gibraltar und die spanischen Enklaven hin. Er verweist dabei u. a. auf die auch in dieser Arbeit bereits mehrfach erwähnten Studien des Ethnologen Henk Driessen zu Melilla. Vgl. HALLER, Gelebte Grenze Gibraltar, u. a. S. 352–354.

2 Hausmann selbst weist in der Einleitung zu seiner Studie darauf hin, dass sich die Besonderheiten der Bevölkerungszusammensetzung Gibraltars zwar im 18. Jahrhundert herausbildeten, damit aber auch das 19. Jahrhundert noch entscheidend prägten. Vgl. Jochen HAUSMANN, Gibraltar im 18. Jahrhundert. Die Formung einer multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2015, S. 11.

3 Vgl. ebd., S. 29f.

4 Zu den Katholiken, die in der Anfangszeit nach der Besitznahme Gibraltars durch die Briten in die Festungsstadt zogen vgl. ebd., S. 40–44; zu den jüdischen Zugezogenen vgl. ebd., S. 44–50.

Personen im Falle Melillas oder Ceutas[5]. Dies mag mit der spezifisch spanischen Geschichte und der Bedeutung des Katholizismus für die Herausbildung eines einheitlichen spanischen »Staatswesens« zusammenhängen, das eng mit der religiösen Zugehörigkeit seiner Mitglieder verbunden war.

Trotz zentralstaatlicher Bemühungen von Seiten Spaniens und Marokkos bzw. Großbritanniens, grenzüberschreitende Austauschbeziehungen einzudämmen, entwickelten sich auch im Gibraltar des 19. Jahrhunderts vielfältige Verbindungen zwischen britischer Kolonie und spanischem Hinterland[6]. Wie in Melilla und Ceuta gehörten auch in der Grenzregion um Gibraltar Handel, Schmuggel und persönliche grenzüberschreitende Beziehungen zum alltäglichen Leben. Auch im Falle Gibraltars ist also die Annahme einer »Unüberwindbarkeit« physischer wie sozialer Grenzen deutlich zu relativieren. Stattdessen lässt sich auch hier, wie dies der Ethnologe Dieter Haller in seiner Studie zu Gibraltar betont, die von Georg Simmel proklamierte Wechselbeziehung zwischen sozialem Handeln und (territorialer) Raumgrenze feststellen. Einerseits hebt Haller am Beispiel der britischen Festungsstadt die potentielle Durchlässigkeit und die (soziale) Konstruiertheit von Grenzen hervor[7], stellt jedoch andererseits fest, die Grenze sei »derjenige Ort […], an dem Differenz manifest wird«[8]. Dies wiederum führe dazu, dass Abgrenzungsnarrative hier stärker wirkten als anderswo. Für Gibraltar spricht er sogar von einer »borderland hysteria«[9], die sich gegen das spanische Hinterland richte. Die Abgrenzung verlaufe dabei auch auf kulturell-religiöser Ebene im Sinne einer Abwertung der »katholisch-mediterranen« gegenüber der »protestantisch-angelsächsischen« Kultur[10]. Ganz Ähnliches lässt sich auch für die Grenzregionen um die spanischen Enklaven feststellen, wo Grenzübertritte und grenzüberschreitende Kontakte zum Alltag gehörten, gleichzeitig aber die Grenzlage als solche die Wahrnehmung des »Anderen« beeinflusste und zu einer Verschärfung und ideologischen Aufladung von Konflikten führen konnte. Anders als im Fall der spanischen Enklaven war in Gibraltar allerdings bereits seit 1804 offiziell die konfessionelle Gleichbehand-

5 Die Ansiedelung jüdischer Personen geschah in Gibraltar sogar entgegen des Verbots, wie es im Vertrag von Utrecht (1713) eigentlich festgeschrieben worden war. Im Vertrag von Utrecht (1713) wurde gegen den Willen Großbritanniens durchgesetzt, dass sich weder Muslime noch Juden in Gibraltar ansiedeln sollten. Aufgrund des Mangels an Arbeitskräften und der Tatsache, dass man in Gibraltar auch für Handelsgeschäfte auf (vor allem jüdische) Zuwanderer angewiesen war, machte diese Vorgabe jedoch hinfällig. Vgl. ebd., S. 27f. Nichtsdestotrotz kam es, während der Amtszeit eines spanischen Konsuls in Gibraltar zur Ausweisung jüdischer Bewohner. Vgl. ebd., S. 47.

6 Vgl. Haller, Gelebte Grenze Gibraltar, S. 352f.

7 Vgl. ebd., S. 340.

8 Ebd., S. 88.

9 Ebd.

10 Vgl. ebd., S. 148–156.

lung festgeschrieben[11]. Durch die bereits erwähnte Zuwanderung katholischer und jüdischer Personen bildete sich in der britischen Festungsstadt schon im 18. Jahrhundert eine, um mit Hausmann zu sprechen, »multiethnische und multireligiöse Gesellschaft«[12] heraus. In Gibraltar deckte sich also die territorialstaatliche Grenze nicht mit der religiös-kulturellen und der ethnischen Grenze, wie dies im 19. Jahrhundert noch in Ceuta und Melilla der Fall war. Im Fall der spanischen Enklaven könnte man daher von einer Potenzierung der Abgrenzungsnarrative (ethnisch, religiös, politisch) sprechen. Ob daraus jedoch auch automatisch ein gesteigertes Konfliktpotenzial abzuleiten ist, bleibt fraglich. Die spanischen Abgrenzungsnarrative zum »*moro*« waren aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer damit zusammenhängenden Vielschichtigkeit anders geartet als die Abgrenzungsnarrative zum spanisch-katholischen Umland im britischen Gibraltar. Auch die jeweiligen Grenzbeziehungen wiesen historisch bedingte Besonderheiten auf, die im Falle Ceutas und Melillas im 19. Jahrhundert massiv durch koloniale und expansive Bestrebungen geprägt waren. Spätestens in diesen Besonderheiten offenbaren sich nach meinem Erachten die Grenzen der Vergleichbarkeit.

Ceuta und Melilla zeichneten sich Zeit ihres Bestehens als spanische Enklaven durch ihre extreme Randposition aus. Umgeben von Meer auf der einen und einem nicht-europäischen und überwiegend nicht-christlichen Kontinent auf der anderen Seite implizierte diese Randlage letztlich mehrerlei: zum einen die Rolle der Enklaven als katholisch-spanische ›Vorposten‹, als welche sie nicht nur den Schutz des spanischen Kernlands gewährleisten sollten, sondern zugleich eine potentielle Erweiterung des spanischen Einflussgebietes in Richtung Nordafrika versprachen. Mit der spezifischen Randlage einher gingen also einerseits ein Gefühl der permanenten Bedrohung sowie das Bedürfnis nach Verteidigung, andererseits aber auch die Hoffnung auf Besitzerweiterungen im Zuge der zunehmenden kolonialen Orientierung Spaniens in Richtung Marokko. Nicht zuletzt erinnerten die bereits im 15. bzw. 16. Jahrhundert eroberten und zu Festungsstädten ausgebauten Enklaven durch ihr Fortbestehen und ihre scheinbare Uneinnehmbarkeit an Spaniens einstige imperiale Größe und weckten entsprechende Hoffnungen auf eine Erneuerung derselben nach den kolonialen Verlusten im 19. Jahrhundert[13].

Darüber hinaus bedeutete die periphere Lage der beiden Enklaven die physische wie politische Distanz zum spanischen Kernland, was ein Gefühl des »Auf sich gestellt Seins« zur Folge haben konnte, zugleich aber auch ein gewisses Maß

11 Vgl. ebd.

12 Hausmann, Gibraltar im 18. Jahrhundert.

13 Ähnliches konstatiert Dieter Haller für die Briten und den »Mythos Gibraltar«. Vgl. Dieter Haller, Gelebte Grenze Gibraltar. Transnationalismus, Lokalität und Identität in lokalanthropologischer Perspektive, Wiesbaden 2000, S. 41–44.

an Autonomie bedingte, das ein situatives und pragmatisches Reagieren auf lokale Begebenheiten ermöglichte und damit zum Teil Maßnahmen zuließ, die im spanischen Kernland kaum denkbar gewesen wären. Die weitgehend isolierte Randlage der Enklaven erklärte letztlich auch die spezifischen Strukturen vor Ort: Die herausragende Machtposition des Militärs hing damit ebenso zusammen wie die besonderen – auch zivilen – Zuständigkeiten des dortigen Oberbefehlshabers, aber auch die Tatsache, dass man die Enklaven als geeignete Orte für die Unterbringung von Strafgefangenen auserkoren hatte.

Die spanische Geschichte bot im Hinblick auf Spaniens Verbindung zur muslimischen Welt im Allgemeinen und zum Maghreb im Besonderen, wie zu sehen war, zahlreiche Anknüpfungspunkte, die mal zur Abgrenzung, mal zur Betonung der historischen Verbundenheit genutzt werden konnten. Insbesondere die *Reconquista* als spanischer Nationalmythos einerseits sowie die Erzählung vom friedlichen Miteinander der Kulturen im mittelalterlichen Spanien und einer damit verbundenen historischen Verbindung andererseits spielten dabei eine Rolle. Je nach Kontext und Interessen konnten beide Narrative, das der Abgrenzung ebenso wie das der »Verwandtschaft«, in unterschiedlichem Maße Verwendung finden, so zum Beispiel um Gewaltanwendung zu rechtfertigen oder aber berberische Personen für das spanische Militär anzuwerben. Die Wahrnehmung grenzüberschreitender Begegnungen in den und um die spanischen Enklaven war jedoch nicht nur von den genannten ›großen‹ Narrativen beeinflusst, sondern in mindestens ebensolchem Maße von alltäglichem Pragmatismus, individuellen wie kollektiven Erfahrungen mit dem Gegenüber, persönlichen Verbindungen oder auch Animositäten sowie einer schlichtweg als notwendig angesehenen Kooperations- und Kompromissbereitschaft. Dies konnte im Rahmen der Analyse verschiedener Kontakt- und Konfliktsituationen gezeigt werden.

Religion, Nation und Territorium waren in der spanischen Selbst- und Fremdwahrnehmung eng miteinander verknüpft, sodass beispielsweise territoriale Konflikte mit dem maghrebinischen Nachbarn eine national-religiöse Aufladung erfahren konnten. So resultierten aus der spezifischen Grenzlage der Enklaven und einem damit verbundenen Verteidigungs- ebenso wie Expansionsbedürfnis zum Beispiel territoriale Konflikte, in denen vor allem die Grenzziehungen und der damit verbundene Zugriff auf Ressourcen im Mittelpunkt standen. Die religiöse Aufladung solcher eigentlich säkularen Konflikte erklärte sich dabei auch aus Rolle der Enklaven als *religiöse* »Vorposten«. Beide Konfliktparteien konnten, wie im dritten Kapitel gezeigt wurde, in Konfliktsituationen auf traditionelle, religiös konnotierte Narrative der Feindschaft rekurrieren. Religiöse Rituale wie die Anrufung Heiliger (z. B. im Falle Melillas der Jungfrau »Nuestra Señora de la Victoria«) mit der Bitte um Beistand im Kampf gegen die andersgläubigen Nachbarn konnten ebenso wie die Heroisierung einzelner Akteure im Grenzkonflikt auf beiden Seiten der Grenze zur Festigung der sozio-kulturellen Distinktion, zu gegenseitiger

Diskriminierung und zu Exklusionspraktiken zwischen den Grenzgesellschaften beitragen. Die Betonung der (religiösen) Differenz zum muslimischen Nachbarn jenseits der Grenze diente den Spaniern vor Ort als Nährboden für die Diffamierung desselben sowie für eine damit verbundene Legitimation des eigenen (gewaltsamen) Handelns. Dies ließ sich insbesondere anhand der Auseinandersetzungen um die Grenzerweiterungen bei Melilla feststellen, im Rahmen derer es unter anderem zum Abriss eines muslimischen Gotteshauses kam. Religion bzw. religiöse Differenzdiskurse dienten in diesem Zusammenhang gleichsam als Motor wie als Katalysator des Konflikts, indem sie einerseits zu Gewalt motivieren sowie diese legitimieren konnten, andererseits aber auch als Feld der symbolischen Machtdemonstration genutzt wurden. Auch wenn ein Konflikt also nicht ursächlich religiös motiviert war, konnten religiöse Differenzen bei dessen Austragung sehr wohl eine Rolle spielen. Persönliche Animositäten sowie die Erfahrung von, die Erinnerung an und die Furcht vor Gewalt taten darüber hinaus ihr Übriges, um zur Eskalation beizutragen.

Gerade die periphere Lage der beiden spanischen Enklaven machte ein pragmatisches Agieren vor Ort unausweichlich und bedingte unter anderem die Etablierung von Strategien zur Konfliktbeilegung. Dies ließ sich am Beispiel der Geiselnahmen im Grenzgebiet demonstrieren. Hier spielte religiöse Zugehörigkeit vor allem im Sinne der rechtlich-nationalen Zugehörigkeit eine Rolle, wenn es zum Beispiel darum ging, Bevölkerungsgruppen strikt zu trennen, um dadurch Konflikte zu entschärfen.

Der lokale Pragmatismus implizierte neben dem Aushandeln einzelner Streitigkeiten aber auch die Akzeptanz und Förderung grenzüberschreitender Kontakte, was anhand von Handels-, aber auch persönlichen Beziehungen zu sehen war. Grenzüberschreitende Kontakte und Bekanntschaften bedingten letztlich auch die Einbeziehung berberischer Personen in juristische Verfahren in den Enklaven, bei denen die religiöse Zugehörigkeit muslimischer Zeugen explizit respektiert wurde, wie sich anhand der Verwendung spezifischer Schwurformeln zeigen ließ, die auf die Religion desjenigen rekurrierten, der den Schwur leistete.

Eine ähnliche Schwurformel fand bei der Aufnahme berberischer Personen als spanische Untertanen Anwendung, bei der sowohl kolonialpolitische Interessen Spaniens als auch eine gewisse Tradition frühneuzeitlicher Praktiken eine Rolle spielten. Im Rahmen dieser Aufnahmeprozeduren, aber auch in der Bereitschaft zum Schutz nicht-katholischer Praktiken zeigte sich eine Flexibilität, die von der proklamierten politischen und religiösen Linie des spanischen Kernlands abwich. Die Randlage der Enklaven bedingte in diesem Fall offenbar ein weitgehend eigenmächtiges Handeln, das die Enklaven in gewisser Weise zu »Vorreitern« im Hinblick auf die Akzeptanz religiöser Differenz machte.

Kolonialpolitische Interessen Spaniens waren bei der Aufnahme muslimischer Personen als spanische Untertanen insofern relevant, als man versuchte, dadurch

den eigenen Einflussbereich in Nordmarokko zu erweitern. Dies ließ sich sowohl anhand der zivilen als auch der militärischen Migration in die Enklaven aufzeigen, für die auch der allgemeine kolonialpolitische Kontext Vorbilder lieferte. Schließlich war die Anbindung marokkanischer Bürger als europäische *Protégés* bereits ein etabliertes Mittel der Kolonialmächte zur Erweiterung des eigenen Einflusses und zur Eingrenzung der Macht des Sultans. Aber auch die Eingliederung einheimischer Truppenverbände in die Reihen des eigenen Militärs war bei Weitem keine rein spanische Erfindung, wie sich anhand des französischen Vorbilds der *Tirailleurs* demonstrieren ließ. Zugleich zeigten Parallelen sowie personelle Kontinuitäten zu spanischen Truppenverbänden aus Oran, dass man auch hier auf eine eigene Tradition zurückgreifen konnte – wenngleich sich diese Tradition auf die spanische Peripherie reduzierte.

Besonders deutlich wurde das kolonial- und sicherheitspolitische Interesse der spanischen Autoritäten am Beispiel der *Tiradores del Rif*. Anhand des spanischen Verhaltens gegenüber dieser Gruppe ließ sich aufzeigen, in welchem Ausmaß situative und kontextbedingte Interessen im Umgang mit muslimischen Untertanen eine Rolle spielten: Wurden die *Tiradores* in militärischer und kolonialpolitischer Hinsicht als wertvoll angesehen, kam man ihnen z. B. auch im Sinne der Ausübung ihres Glaubens entgegen. In Phasen jedoch, in denen man um eine Annäherung an den marokkanischen Sultan, eine Aussöhnung mit den berberischen Nachbarstämmen oder auch um die friedliche Koexistenz mit anderen europäischen Kolonialmächten bemüht war, wurden die *Tiradores* oftmals zur Zielscheibe für Schuldzuweisungen und Diskriminierungen, die wiederum nicht selten eine religiöse Konnotation hatten. Hier zeigt sich einmal mehr, dass der Faktor Religion im Rahmen typischer Differenzdiskurse insofern eine Rolle spielte, als man sich mit Leichtigkeit und je nach situativem Anlass aus einem Repertoire an allseits bekannten Klischees und Vorurteilen bedienen konnte. Nichtsdestotrotz zeigt das Beispiel der *Tiradores* zugleich, dass religiöse Differenz in anderen Interessenfeldern – zum Beispiel militärischer oder kolonialpolitischer Art – keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielte.

Im Vergleich zur männlichen Migration in die Enklaven wurde die weibliche Migration als deutlich problematischer wahrgenommen. Auch dies verdeutlicht einmal mehr, dass die Reduzierung grenzüberschreitender Konflikte auf religiöse Differenzen eine starke Vereinfachung darstellt, da insbesondere im Fall der Musliminnen in erster Linie deren Geschlecht und weniger ihre Religionszugehörigkeit eine Rolle spielte. Nichtsdestotrotz kam der Religion gerade im Hinblick auf diese scheinbar machtlose Personengruppe insofern eine besondere Funktion zu, als deren Wechsel in Form der Konversion den Betroffenen neue Handlungsoptionen eröffnete. Dies ließ sich am Beispiel muslimischer Frauen aus der Grenzregion verdeutlichen, die zum Katholizismus konvertierten und dabei zum Teil eine erstaunliche Mobilität und Entschlossenheit demonstrierten.

Einen ähnlichen Fall stellten die zahlreichen entflohenen spanischen Sträflinge dar, die sich nach ihrer Flucht aus den *Presidios* und ihrer Konversion zum Islam ein neues Leben in Marokko aufbauten. Auch sie gehörten einer scheinbar machtlosen Personengruppe an, die sich durch den Religionswechsel neue Handlungsfelder eröffnete, indem die Geflohenen damit ihre Auslieferung an die spanischen Autoritäten verhinderten und ihre Integration in die marokkanische Gesellschaft begünstigten. All jene Fälle zeigen einerseits die politische, rechtliche wie auch gesellschaftliche Relevanz der religiösen Zugehörigkeit an der Grenze, beweisen aber zugleich einen religiösen Pragmatismus auf individueller Ebene. Die Zugehörigkeit zum Katholizismus war offenbar nicht für alle Gesellschaftsschichten in gleichem Maße von Bedeutung und damit handlungsleitend oder bindend. Auch wenn Religion im spirituellen und gemeinschaftsstiftenden Sinne für Personen am Rande der Gesellschaft also womöglich keine besonders große Rolle (mehr) spielte, so diente sie doch zumindest als strategisches Mittel, um sich selbst neue Freiheiten und Handlungsoptionen zu eröffnen.

Wie sehr der Verlust von Mitgliedern der eigenen (Glaubens-)Gemeinschaft die spanischen Autoritäten beunruhigte, machen die standardisierten Verfahren im Falle einer Flucht über die Grenze nach Marokko deutlich. Vor allem die Tatsache, dass die religiöse Schuld und deren Aufklärung fester Bestandteil des Rechtsverfahrens waren, lässt die Tragweite des Grenzübertritts und die Bedrohung, die von diesem für die spanische nationale wie religiöse Einheit auszugehen schien, erahnen. Zwar lassen die standardisierte Befragung und die darauf zumeist erfolgende Wiederaufnahme des zurückgekehrten Abtrünnigen in die katholische Gemeinschaft die ganze Prozedur wie eine Farce erscheinen, nichtsdestotrotz beweist auch dieses Detail die immense Bedeutung, die der Wiedereingliederung im Sinne der »Wiedergewinnung« und »Rettung« einer katholischen Seele zukam. Auch diese Bedeutung lässt sich womöglich mit der Randlage der Enklaven erklären, schließlich bedeutete hier jeder Verlust eines spanischen und damit katholischen Bürgers an die »Gegenseite« eine potenzielle Schwächung des eigenen Standpunkts und entsprechend der eigenen Machtposition vor Ort.

Die territoriale Grenze zwischen Spanien und Marokko machte Räumlichkeit für die Bewohner auf beiden Seiten unmittelbar sozial erfahrbar, indem sie unterschiedliche Rechtssysteme voneinander trennte und damit den Zugriff und die Kontrolle, aber auch die Unterstützung durch den Staat, repräsentiert durch lokale Autoritäten, regulierte. Eben jene Trennung der Rechtssphären, die, wie zu sehen war, auch religiös konnotiert war, bot für die Bevölkerung auf beiden Seiten der Grenze gleichzeitig Möglichkeiten zur Rechtsflucht durch Grenzüberschreitung und Konversion. Abgesehen von ihrer distinktiven Funktion bot die territoriale Grenze – zumindest für Teile der Bevölkerung – also auch die Möglichkeit, sich zwischen unterschiedlichen rechtlichen und sozialen Räumen zu bewegen und sich dadurch neue Handlungsoptionen zu eröffnen.

Neben Territorial- und Ressourcenkonflikten, Kolonialinteressen, religiös-nationaler Abgrenzung und damit verbundener Sicherheitspolitik verkörperten die Enklaven mit den sie umgebenden Grenzregionen letztlich die verschiedenen Ausformungen des Lebens an einer religiös-territorialen Grenze: Zwar waren gewaltsame Zusammenstöße zwischen der spanischen Garnison und den Rifberbern sowie persönliche Konflikte zwischen Einzelpersonen keine Seltenheit, ebenso wenig wie deren mythisch-religiöse Aufladung. Zugleich aber machte die weitgehend isolierte Grenzlage einen gelebten Pragmatismus erforderlich, der sich zumindest in einem Minimum an friedlichem nachbarschaftlichem Miteinander manifestierte. Handels-, Arbeits- und persönliche Kontakte bestimmten stets mal mehr, mal weniger intensiv den Alltag der Bewohner, begünstigten Grenzübertritte und ließen situations-, akteurs- und kontextbedingt die Bedeutung religiöser Differenzen in den Hintergrund rücken. An eben jene grenzüberschreitenden Kontakte und Verbindungen wiederum versuchten spanische Entscheidungsträger im 19. Jahrhundert anzuknüpfen, als es darum ging, den spanischen Einfluss in der Region unter kolonialen Zielsetzungen auszubauen und zu festigen.

Nimmt man nun abschließend den Kontext konkreter Konflikt- und Begegnungssituationen um die spanischen Enklaven sowie einzelne historische Akteure in den Blick, so bekommt das scheinbar so klare Bild der religiösen Feindschaft zwischen Spaniern und Marokkanern deutliche Risse: ein berberischer Muslim, der für seine Dienste in der spanischen Armee in Melilla und Ceuta das Ehrenkreuz der spanischen Königin erhält; eine Muslimin aus Ceuta, die, mit der Unterstützung des dortigen Vikars, quer durch Spanien reist, um schließlich in Pamplona getauft zu werden; ein spanischer Häftling aus Melilla, der sich, seiner Haft entflohen, als Muslim in Marokko ein neues Leben aufbaut – all diese Personen erinnern weniger an eine fundamentale Feindschaft, als vielmehr an eine »Verwirrung der Völker«, wie sie die Romanfigur des alten Ansúrez in Benito Pérez Galdós' Novelle *Aita Tettauen* konstatiert:

> […] der *moro* und der Spanier sind mehr Brüder als es scheint. […] Was ist der *moro* anderes als ein muslimischer Spanier? Und wie viele Spanier erblicken wir, die *moros* in christlicher Verkleidung sind? […] [K]önnte man so einfach die Sprache wechseln wie die Kleidung, so käme es zur Verwirrung der Völker […][14].

14 »[…] el moro y el español son más hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de lengua, y el parentezco y aire de familia saltan á los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos? […] Las caras y los modos de accionar son los mismos acá y allá; y si se pudiera cambiar fácilmente de lengua como de vestidos, vendría la confusión de pueblos […]«. Pérez Galdós, Benito, Aita Tettauen, Madrid 1905, S. 15f.

Im Juli 2020 publizierte ein Journalist der *Welt* einen Artikel über das historische Verhältnis von Christen und Muslimen in Melilla[15]. Der Artikel fand sich unter der Rubrik »Christen vs. Muslime« und war mit der reißerischen Unterzeile »Einer war ohne Kopf und besaß nur noch Kiefer und Nackenhaut« überschrieben, im Vorspann war von einem »blutigen Religionskrieg« die Rede. Der Autor war wohl der Ansicht, dass die Thematik der religiös motivierten Gewalt bei potenziellen Lesern besondere Aufmerksamkeit wecken müsse. Kurioserweise bezog der Artikel sich auf einen Aufsatz, den ich selbst im Jahr 2020 veröffentlicht hatte und in dem es eigentlich um genau das Gegenteil ging, nämlich darum, die vereinfachte Vorstellung vom Gewaltpotenzial religiöser Differenz anhand eines Fallbeispiels, einem gewaltsamen Grenzkonflikt bei Melilla, zu relativieren[16]. Durch das Einbeziehen entscheidender Faktoren, die zur Eskalation des Konflikts beigetragen hatten, wie Ressourcenkonflikte, die Erinnerung an und die Furcht vor Gewalt sowie persönliche Motive, rückte der rein religiöse Faktor deutlich in den Hintergrund. Dass nun ein Journalist dennoch die plakative Verbindung von blutiger Gewalt und religiöser Differenz in reißerischer Weise hervorhob, könnte man als amüsant abtun, wenn diese Verbindung nicht so fatal wäre. Durch die Überschrift, die sich, nebenbei bemerkt, ausschließlich auf Gewalttaten seitens der am Konflikt beteiligten Muslime bezieht, das gewaltsame Verhalten der Spanier jedoch außen vorlässt, wird ein verzerrtes Bild gezeichnet, das Vorurteile bestärkt und wenig zum Verständnis einer komplexen Grenzregion, wie sie die Gebiete um Ceuta und Melilla bis heute darstellen, beiträgt. Die Online-Kommentare zum Artikel bestätigen diese Einschätzung.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit – ebenso wie das des in diesem Rahmen entstandenen Aufsatzes – war es, die Vorstellung einer aus religiösen Differenzen resultierenden Gewaltbereitschaft am Rande des katholischen Europa zu relativieren und gleichzeitig die Komplexität des Lebens in einer religiös-nationalen Grenzregion deutlich zu machen.

15 Vgl. Florian Stark, »Einer war ohne Kopf und besaß nur noch Kiefer und Nackenhaut«, in: Die Welt, 8. Juli 2020, URL: <https://www.welt.de/geschichte/article211255919/Christen-vs-Muslime-Dreien-war-der-Unterleib-nach-aussen-gekehrt.html> (16.07.2024).

16 Vgl. Mehlmer, »Um Streitigkeiten zu vermeiden […]«.

8. Quellenverzeichnis

8.1 Archivquellen

Die verwendeten Archivkürzel entsprechen den Kennungen im »Censo-guía de Archivos de España e Iberoamérica«, wenngleich die Archive selbst teilweise eigene, andere Kürzel verwenden (so zum Beispiel das Diözesanarchiv in Málaga: AHDM).

8.1.1 Archivo Histórico Nacional, Madrid, AHN

– Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1638.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1639.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, H 1997.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2075.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, H 2077.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, TR-114.
– Ministerio de Asuntos Exteriores, TR-115.

8.1.2 Archivo General de la Administración, AGA

– (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/225.
– (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/130.
– (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/131.
– (15)17, Sección de Africa. Marruecos, 81/93.
– (15)77, Asuntos de Marruecos, 81/11041.
– (10)56, Legación de España en Tánger, 54/3029.

8.1.3 Archivo General Militar de Madrid, AGMM

– Caja 0423.
– Caja 4025.
– Caja 0426.
– Caja 0428.
– Caja 1501.

8.1.4 Archivo General Militar de Segovia, AGMS

– AGMS, Caja 1958, Exp. 3.

8.1.5 Archivo Histórico de la Ciudad Autónoma de Melilla, AGM

– MEL-2, Caja 10.
– MEL-2, Caja 12.
– MEL-8, Caja 10.
– MEL-8, Caja 28.

8.1.6 Archivo Diocesano de Málaga, AD[M] [Hinzufügung in eckigen Klammern: S.M.]

– Leg. 696.
– Leg. 698.

8.1.7 Archivo Diocesano de Ceuta, AD[C] [Hinzufügung in eckigen Klammern: S.M.]

– Leg. 621.
– Leg. 622.
– Leg. 623.
– Leg. 619.
– Leg. 783.
– Leg. 1134.

8.1.8 Archivo Diocesano de Pamplona

– Registros Sacramentales, Libro 15 Bautizados, Folio/página 91 recto, Nr. 199, R-8,1.

8.2 Gedruckte Quellen und Digitalisate

Alarcón, Pedro Antonio de, Diario de un testigo de la guerra de África, Teil I und II, Madrid 1859.

Cervantes Saavedra, Miguel de, El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Madrid 1983.

Código Penal de España. Edición oficial reformada, Madrid 1850.

Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres. Comprensiva de la ordenanza general de presidios de 14 de abril de 1834, y de todas las disposiciones legales y reglamentarias referentes al ramo, expedidas posteriormente hasta 1.o de noviembre de 1861. Formada de órden de la Direccion General de Establecimientos Penales, Bd. I, Madrid 1861.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

Coleccion legislativa de presidios y casas de correccion de mujeres. Comprensiva de la ordenanza general de presidios de 14 de abril de 1834, y tde todas las disposiciones legales y reglamentarias referentes al ramo, expedidas posteriormente hasta 1.o de noviembre de 1861. Formada de órden de la Direccion General de Establecimientos Penales, Bd. II, Madrid 1861.

Constitución de la Nación Española. Promulgada el dia 6 de Juni de 1869, URL: <http://www.congreso.es/docu/constituciones/1869/1869_cd.pdf> (18.07.2024).

Diana, Manuel Juan, Un prisionero en el Rif. Memorias del Ayudante Alvarez, Madrid 1859.

Donoso Cortés, Juan, »Discurso sobre Relaciones de España con otras potencias«, in: Gavino Tejado (Hg.), Obras de D. Juan Donoso Cortés, Bd. 3, Madrid 1854, S. 145–169.

Feliu de la Peña, Francesco, Leyenda política – militar – administrativa – religiosa del Peñon Veléz de la Gomera, Valencia 1846.

García Vazquez, Santiago, Apuntes médico-topográficos de la ciudad de Ceuta, Málaga 1855.

Godard, Léon, Description et histoire du Maroc, comprenant la géografie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du règne des souverains qui l' ont gouvverné depuis les temps les plus anciens jusqu' a la paix de Tétouan en 1860, Paris 1860.

Goeben, August Karl von, Reise- und Lager-Briefe aus Spanien und vom Spanischen Heere in Marokko, Bd. 1 und 2, Hannover 1863.

Hardman, Frederick, The Spanish Campaign in Morocco, Edinburgh/London 1860.

Intereses de España en Africa. Discursos pronunciados […] en el meeting celebrado en el Teatro de la Alhambra el dia 30 de marzo de 1884 por la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, Madrid 1884.

Joly, Alexandre, Historia crítica de la guerra de Africa en 1859–60, Madrid 1910.

La Academia Española (Hg.), Diccionario de la Lengua Castellana, Madrid ^{10}1852.

Laguna Azorín, José María, El presidio de Melilla visto por dentro. Estudio jurídico-social, Valencia 1907.

Madoz, Pascual, Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, Bd. 6, Madrid 1847.

Madoz, Pascual, Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar, Bd. 11, Madrid 1848.

Marquez de Prado, José A., Recuerdos de África. Historia de Ceuta, Madrid 1859.

Merry y Colom, Francisco, Relación del viaje a la ciudad de Marruecos que por disposición del Excmo. Sr. D. Manuel Pando, Marques de Miraflores, Primer Secretario de Estado, verificó en el mes de mayo de 1863, Madrid 1864.

Mouliéras, Auguste, Le Maroc inconnu. Teil 1: Exploration du Rif, Paris 1895.

München, Nicolaus, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, Bd. 2: Das kanonische Strafrecht, Köln/Neuß 1874.

Murga, José María de, Recuerdos marroquíes del moro vizcaíno, hg. v. Federico Verástegui, Madrid 2009 [1865].

Pérez Galdós, Benito, Aita Tettauen, Madrid 1905.
Pezzi, Rafael, Los presidios menores de África y la influencia española en el Rif, Málaga 2005 [1893].
Relosillas, Juan José, Catorce meses en Ceuta. Narraciones que interesan á todo el mundo, Málaga 1883.
Ros de Olano, Antonio, Leyendas de Africa, Madrid 1860.
Salillas, Rafael, La vida penal en España, Madrid 1888.
Schlagintweit, Eduard, Der spanisch-marokkanische Krieg in den Jahren 1859 und 1860 mit Benützung der vorhandenen Quellen und nach eigener Beobachtung, Leipzig 1863.
Ventosa, Evaristo, Españoles y Marroquíes – Historia de la Guerra de África, Barcelona 1859.
Vicente y Caravantes, José, Tratado de los procedimientos en los juzgados militares, Madrid 1853.
Vilar, María José, Diario del viaje y misión diplomática de Francisco Merry y Colom a Marraquech en 1863. Estudio, edición facsímil y adenda documental, Murcia 2014 [Faksimile-Edition von 1894].
Yrirarte, Charles, Sous la tente. Souvenirs du Maroc. Récits de guerre et de voyage, Paris 1863.

9. Bibliographie

ABITBOL, Michel, Histoire du Maroc, Paris 2009.

ABUN-NASR, Jamil M., A History of the Maghrib, London 1971.

ACOSTA SÁNCHEZ, Miguel Ángel, Las fronteras terrestres de España en Melilla: delimitación, vallas fronterizas y »tierra de nadie«, in: Revista Electrónica de Estudios Internacionales 28 (2014), S. 1–34.

AKMIR, Youssef, De la potencia invasora a la protectora. La percepción de España en el norte de Marruecos (1860–1923), in: Awraq 5–6 (2012), S. 157–175.

AKMIR, Youssef, La historiografia marroquí y la crítica al colonialismo español, in: Eloy MARTÍN CORRALES (Hg.), Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo, Barcelona 2011, S. 71–90.

ALBET-MAS, Abel, Three Gods, Two Shores, One Space: Religious Justifications for Tolerance and Confrontation between Spain and Colonial Morocco during the Franco Era, in: Geopolitics 11 (2006), S. 580–600.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal, in: Manuel PÉREZ LEDESMA (Hg.), De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España, Madrid 2007, S. 165–192.

ALONSO GARCÍA, Gregorio, La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793–1874, Granada 2014.

ALVAR EZQUERRA, Alfredo, La expulsión de los moriscos, in: José Antonio ESCUDERO (Hg.), La Iglesia en la historia de España, Madrid u. a. 2015, S. 459–482.

ÁLVAREZ JUNCO, José, El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras, in: Rafael CRUZ/Manuel PÉREZ LEDESMA (Hg.), Cultura y movilización en la España contemporánea, Madrid 1997, S. 35–67.

ÁLVAREZ JUNCO, José, Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX, Madrid ^{9}2005.

ÁLVAREZ JUNCO, José, Spanish Identity in the Age of Nations, Manchester 2014.

APOSTOLOV, Mario, The Christian-Muslim Frontier. A Zone of Contact, Conflict, or Cooperation, New York, NY 2004.

ARAGÓN REYES, Manuel/GAHETE JURADO, Manuel (Hg.), El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida, Bd. 3, Bilbao 2013.

ARQUES, Enrique/GIBERT, Narciso, Los Mogataces. Los primitivos soldados moros de España en África, Ceuta/Tétouan 1928.

AYACHE, Germain, Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860, in: Revue Historique 220 (1958), H. 2, S. 271–310.

AYACHE, Germain, Les origines de la guerre du Rif, Paris/Rabat 1981.

AYACHE, Germain, Société rifaine et pouvoir central marocain (1850–1920), in: Revue Historique 254 (1975), H. 2, S. 345–370.

Balfour, Sebastian, The End of the Spanish Empire (1898–1923), Oxford 1997.

Barrero Ortega, Abraham, Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española, in: Revista Española de Derecho Constitucional 61 (2001), S. 131–185.

Barrero Ortega, Abraham, La libertad religiosa en España, Madrid 2006.

Barth, Fredrik, Introduction, in: Ders. (Hg.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Bergen u. a. 1969, S. 9–38.

Barth, Fredrik (Hg.), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference, Bergen u. a. 1969.

Bechev, Dimitar/Nicolaidis, Kalypso (Hg.), Mediterranean Frontiers. Borders, Conflict and Memory in a Transnational World, London/New York 2010.

Bechev, Dimitar/Nicolaidis, Kalypso, Introduction. Frontiers, Memory and Conflict in the Mediterranean, in: Dies. (Hg.), Mediterranean Frontiers. Borders, Conflict and Memory in a Transnational World, London/New York 2010, S. 1–11.

Becker y González, Jerónimo, España y Marruecos. Sus relaciones diplomáticas durante el siglo XIX, Madrid 1903.

Benítez Yébenes, Juan Rafael, El presidio de Melilla: antecedentes histórico-normativos de la libertad condicional en España, y proyección de futuro de esta institución, in: AKROS. Revista del Museo de Arqueología e Historia de Melilla 4 (2005), S. 70–82.

Bennassar, Bartolomé/Bennassar, Lucile, Les Chrétiens d' Allah: L' Histoire extraordinaire des renégats. XVIe et XVIIe siècles, Paris 1989.

Bennassar, Bartolomé, Conversion ou reniement? Modalités d' une adhesion ambiguë des chrétiens à l' Islam (XVIe–XVIIe siècles), in: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations 43 (1988), H. 6, S. 1349–1366.

Bennison, Amira K., Liminal States: Morocco and the Iberian Frontier between the Twelfth and the Nineteenth Centuries, in: The Journal of North African Studies 6 (2001), H. 1, S. 11–28.

Bennison, Amira K., Jihad and its interpretations in pre-colonial Morocco. State-society relations during the French conquest of Algeria, London/New York 2002.

Ben-Srhir, Khalid, Prelude to the Tetouan War (1859), Part I: Correspondence respecting the Spanish Moroccan conflict about Melilla Frontier, in: Hésperis-Tamuda XLVI (2011), S. 88–172.

Ben-Srhir, Khalid, Prelude to the Tetouan War (1859), Part II: Correspondence Respecting the Spanish Moroccan Conflict about Ceuta Frontier, in: Hésperis-Tamuda XLVIII (2013), S. 145–313.

Bernecker, Walther, Sozialgeschichte Spaniens im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1990.

Bhabha, Homi K., Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse, in: October 28 (1984), S. 125–133.

Blanco, Alda, La guerra de África en sus textos. Un momento en la búsqueda española de la modernidad, in: Marsha Swislocki/Miguel Valladares (Hg.), »Estranado con gran aplauso«. Teatro español, 1844–1936, Madrid/Frankfurt a. M. 2008, S. 39–52.

Bonet, Jaime u. a. (Hg.), Acuerdos del estado español con los judíos, musulmanes y protestantes, Salamanca 1994.

Borutta, Manuel, Frankreichs Süden. Der Midi und Algerien, 1830–1962, in: Francia 41 (2014), S. 201–224.

Bosworth, Clifford E. u. a. (Hg.), The Encyclopaedia of Islam, Bd. 9, Leiden 1997.

Bourqia, Rahma/Gilson Miller, Susan (Hg.), In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco, Cambridge, MA 1999.

Bouwers, Eveline G. (Hg.), Glaubenskämpfe. Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert, Göttingen 2019 (VIEG Beiheft 130), URL: <https://doi.org/10.13109/9783666101588> (19.07.2024).

Braudel, Fernand, Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., 3 Bde., Frankfurt a. M. 1990 [frz. Erstausgabe 1949].

Bravo Nieto, Antonio/Fernández Uriel, Pilar (Hg.), Historia de Melilla, Melilla 2005.

Bravo Nieto, Antonio, Cartografía histórica de Melilla, Melilla 1996.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, El marco ideológico de la expansión española por el norte de África, in: ALDABA 26 (September 1995), S. 113–134.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, Reflexiones sobre la conversión al Islam de los renegados en los siglos XVI y XVII, in: Hispania Sacra 42 (1990), S. 181–198.

Burbank, Jane/Cooper, Frederick, Empires in World History: Power and the Politics of Difference, Princeton NJ 2010.

Burillo Albacete, Fernando José, La cuestión penitenciaria del Sexenio a la Restauración (1868–1913), Zaragoza 2011.

Burke, Edmund (III), Prelude to Protectorate in Morocco. Precolonial Protest and Resistance, 1860–1912, Chicago/London 1976.

Burke, Peter (Hg.), New Perspectives on historical Writing, University Park, PA ^{2}2001.

Cajal, Máximo, Ceuta, Melilla, Olivenza y Gibraltar. ¿Dónde acaba España?, Madrid 2003.

Calderón Ruiz, Lucas/Ponce Gómez, Adela Ana, Itinerario místico-mágico por Ikelaia. Morabos, leyendas y tradiciones populares, in: Aldaba. Revista del Centro asociado a la UNED de Melilla 16 (1991), S. 93–108.

Calderón Vázquez, Francisco José, Fronteras, identidad, conflicto e interacción. Los Presidios Españoles en el Norte Africano, 2008 [unveröffentlichter Aufsatz].

Calderwood, Eric, Colonial Al-Andalus. Spain and the Making of Modern Moroccan Culture, Cambridge, MA 2018.

Calderwood, Eric, The Invention of Al-Andalus. Discovering the Past and Creating the Present in Granada's Islamic Tourism Sites, in: The Journal of North African Studies 19 (2014), H. 1, S. 27–55.

Campenhausen, Axel von u. a. (Hg.), Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht, Bd. 1: A–F, Paderborn u. a. 2000.

Carabaza, Enrique/Santos, Máximo de, Melilla y Ceuta. Las últimas colonias, Madrid 1992.

Carmona Portillo, Antonio, Historia de una ciudad fronteriza. Ceuta en la Edad Moderna, Málaga 1997.

Carmona Portillo, Antonio, Marginación social: Estudio demográfico y social de los desterrados a los presidios norteafricanos en el siglo XVIII, in: Hespérides: Anuario de investigaciones 11 (2003), S. 253–272.

Carmona Portillo, Antonio, Presidiarios en África. Algunas consideraciones sobre los condenados al presidio de Alhucemas (1700–1870), in: Isla de Arriarán: revista cultural y científica 18 (2001), S. 137–152.

Clancy-Smith, Julia, The Maghrib and the Mediterranean World in the Nineteenth Century. Illicit Exchanges, Migrants and Social Marginals, in: Michel Le Gall/Kenneth Perkins (Hg.), The Maghrib in Question. Essays in History and Historiography, Austin, TX 1997, S. 222–239.

Clancy-Smith, Julia, Mediterraneans. North Africa and Europe in an Age of Migration, c. 1800–1900, Berkeley, CA 2011.

Clancy-Smith, Julia (Hg.), North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War, Hoboken, NJ 2013.

Clancy-Smith, Julia, Islam and the French Empire in North Africa, in: David Motadel (Hg.), Islam and the European Empires, Oxford 2014, S. 90–111.

Clancy-Smith, Julia, Going to School. Women's Life Stories, Networks, and Education in Colonial North Africa, c. 1850–1962, in: Odile Moreau/Stuart H. Schaar (Hg.), Subversives and mavericks in the Muslim Mediterranean. A subaltern history, Austin, TX 2016, S. 167–194.

Clark, Christopher/Kaiser, Wolfram (Hg.), Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe, Cambridge, MA [4]2006.

Clayton, Anthony, France, Soldiers and Africa, London 1988.

Collins, Randall, Violence. A Micro-sociological Theory, Princeton, NJ 2009, S. 115–121.

Coon, Carleton S., Tribes of the Rif, Cambridge, MA.1931 (Harvard African Studies IX).

Delgado Ribas, Josep M., Eclipse and Collapse of the Spanish Empire, 1650–1898, in: Alfred W. McCoy u. a. (Hg.), Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline, Madison, WI 2012, S. 42–54.

Derks, Marjet u. a. (Hg.), What's left behind. The Lieux de mémoire of Europe beyond Europe, Nijmegen 2015.

Derks, Marjet u. a., Introduction. What's Left Behind. The Lieux de Mémoire of Europe beyond Europe, in: Dies. (Hg.), What's left behind. The Lieux de mémoire of Europe beyond Europe, Nijmegen 2015, S. 9–22.

Diego Romero, Javier de, Ciudadanía católica y ciudadanía laica (II). De la tolerancia a la libertad religiosa, in: Manuel Pérez Ledesma (Hg.), De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España, Madrid 2007, S. 251–276.

Domínguez Llosá, Santiago/Rivas Ahuir, María Ángeles, Notas sobre el Presidio de Melilla (Mediados Siglo XVII a 1906), in: Trápana. Asociación de Estudios Melillenses 3–4 (1989–1990), S. 21–26.

Domínguez Llosá, Santiago Luis, La vida cotidiana en el siglo XIX, in: Antonio Bravo Nieto/Pilar Fernández Uriel (Hg.), Historia de Melilla, Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura y Festejos 2005, S. 495–524.

Domínguez Sánchez, Constantino, Melillerías. Paseos por la historia de Melilla (siglos XV a XX). Selección de artículos publicados en El Telegrama de Melilla entre los años 1970 y 1979, Melilla 1993.

Dominguez, Ramón Joaquín (Hg.), Diccionario nacional o gran diccionario clásico de la lengua española, Madrid 1848.

Donnan, Hastings/Wilson, Thomas, Borders. Frontiers of Identity, Nation and State, Oxford/New York, NY 2001.

Driessen, Henk, Borders besieged. A View on Migration from the European-African Edge, in: Dimitar Bechev/Kalypso Nicolaïdis (Hg.), Mediterranean frontiers. Borders, Conflict and Memory in a Transnational World, London 2010, S. 167–176.

Driessen, Henk, Mock battles between Moors and Christians. Playing the Confrontation of Crescent with Cross in Spain's South, in: Ethnologia Europaea 15 (1985), S. 105–115.

Driessen, Henk, On the Spanish Moroccan frontier. A study in ritual, power and ethnicity, New York, NY 1992.

Driessen, Henk, Smuggling as a Border Way of Life. A Mediterranean Case, in: Michael Rösler/Tobias Wendl (Hg.), Frontiers and Borderlands. Anthropological Perspectives, Frankfurt a. M. u. a. 1999, S. 117–127.

Driessen, Henk, The »New Immigrants« and the Transformation of the European-African Frontier, in: Thomas M. Wilson/Hastings Donnan (Hg.), Border Identities. Nation and State at International Frontiers, Cambridge, MA 2000, S. 96–116.

Driessen, Henk, The Politics of Religion on the Hispano-African Frontier. A Historical-Anthropological View, in: Eric R. Wolf (Hg.), Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology, Albany, NY [1]1991, S. 237–259.

Elliott, John H., Spain, Europa & The Wider World, 1500–1800, New Haven, CT/London 2009.

Escobedo Romero, Rafael, Las dos Españas y la libertad religiosa (1812–1978). Breve balance historiográfico, in: Historia Actual Online 3 (2014), S. 67–75.

Escriche, Joaquín, Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia, Paris 1863.

Escudero, José Antonio (Hg.), La Iglesia en la historia de España, Madrid u. a. 2015.

Esquembri Hinojo, Carlos, El tráfico marítimo de mercancías en Melilla desde la declaración de puerto franco hasta su inclusión en el cabotaje nacional (1863–1907), in: Trápana. Asociación de Estudios Melillenses 8 (2013), S. 87–97.

Falguera i Puiguriguer, Félix María de, Instruccion para el castigo de desertores del ejercito, Barcelona 1842.

Feria García, Manuel C., El Tratado Hispano-Marroquí de Amistad y Comercio de 1767 en el punto de mira del traductor (I). Contextualización histórica: Encuentro y desencuentros, in: SENDEBAR 16 (2005), S. 3–26.

Fernandez Garcia, Alicia, Vivre ensemble. Conflit et cohabitation à Ceuta et Melilla, Paris 2017.

Fernández Sebastián, Javier, Des sujets aux citoyen? Pour une sémantique historique de quelques mots espagnols d' appartenance politique, in: Michel Ganzin (Hg.), Sujet et citoyen. Actes du Colloque de Lyon (Septembre 2003), Aix-en-Provence 2004, S. 297–332 [Open Access, URL: <https://books.openedition.org/puam/1643> (18.07.2024)].

Fradera, Josep M., Empires in Retreat. Spain and Portugal after the Napoleonic Wars, in: Alfred W. McCoy u. a. (Hg.), Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline, Madison, WI 2012, S. 55–73.

Gaibazzi, Paolo u. a. (Hg.), EurAfrican Borders and Migration Management, New York, NY 2017.

Gambin, Felice (Hg.), Alle radici dell' Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Vol. III: secoli XIX–XXI, Florenz 2011.

Ganzin, Michel (Hg.), Sujet et citoyen. Actes du Colloque de Lyon (Septembre 2003), Aix-en-Provence 2004 [Open Access, URL: <https://books.openedition.org/puam/1643> (18.07.2924)].

García Cárcel, Ricardo, La Inquisición en los siglos XVI y XVII, in: José Antonio Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, Madrid u. a. 2015, S. 445–458.

García Cárcel, Ricardo, La leyenda negra. Historia y opinión, Madrid 1992.

García Figueras, Tomás, La acción africana de España en torno al 98 (1860–1912), Bd. I: De la Paz de Uadras (1860) al Tratado de Paris (1898), Madrid 1966.

García Figueras, Tomás, Recuerdos centenarios de una guerra romántica. La Guerra de África de nuestros abuelos (1859–1860), Madrid 1861.

García García, Ricardo, Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808–1845), Madrid 2000.

Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a. M. 1987.

Gibert, Rafael, Periodismo en Ceuta (1820–1984), in: Documentación de las ciencias de la información, Madrid 1986, S. 263–272.

Ginger, Andrew, Some Cultural Consequences in Spain of the Spanish Invasion of Morocco 1859–60, in: Journal of Iberian and Latin American Studies 12 (2006), H. 2–3, S. 147–158.

Ginzburg, Carlo, Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento, Turin 1976.

Ginzburg, Carlo, Mikro-Historie. Zwei oder drei Dinge, die ich von ihr weiß, in: Historische Anthropologie 1 (1993), S. 169–192.

Goffman, Erving, Stigma: über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a. M. 1992.

Goikolea-Amiano, Itzea, Hispano-Moroccan mimesis in the Spanish War on Tetoan and its Occupation (1859–1862), in: The Journal of North African Studies 24 (2019), H. 1, S. 44–61.

Gómez Barceló, José Luis, El obispado de Ceuta en los siglos XIX y XX, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Ceuta en los siglos XIX y XX. IV Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2004, S. 113–151.

Gómez Barceló, José Luis, El siglo XIX, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Historia de Ceuta. De los orígenes al año 2000, Bd. II: De los Austrias al siglo XIX, Ceuta 2009, S. 119–207.

Gómez Barceló, José Luis, La Iglesia de Ceuta durante el conflicto y la ocupación de Tetuán, in: Instituto de Estudios Ceutíes (Hg.), Ceuta y la guerra de África de 1859–1860, XII Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2011, S. 213–258.

Gómez Barceló, José Luis, Presencia y vida de los judíos en la Ceuta de los siglos XV al XX, in: Francisco Herrera Clavero u. a. (Hg.), Los judíos en Ceuta, el norte de África y el estrecho de Gibraltar. XVI Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2014, S. 185–276.

Gómez Barceló, José Luis, Un médico en la frontera de dos mundos: Celestino García Fernández (1851–1908), in: Francisco Javier Martínez Antonio/Irene González González (Hg.), Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX, Madrid 2011, S. 385–404.

Gonzales, Anita, La inquisición en las fronteras del mediterráneo. Historia de los renegados (1540–1694), in: Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales 9 (1988), S. 53–74.

González Alcantud, José Antonio/Bunes Ibarra, Miguel Angel de (Hg.), El orientalismo desde el sur, Rubí (Barcelona) 2006.

González Alcantud, José Antonio, Al Ándalus y lo andaluz. Al Ándalus en el imaginario y en la narración histórica española, Córdoba 2017.

González Alcantud, José Antonio, Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico, Rubí (Barcelona) 2002.

Graf, Tobias P., The Sultan's Renegades. Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610, Oxford 2017.

Grendi, Edoardo, Micro-Analisi e storia sociale, in: Quaderni Storici 12 (1977), H. 2, S. 506–520.

Hart, David Montgomery, The Rif and the Rifians: Problems of Definition, in: The Journal of North African Studies 4 (1999), H. 2, S. 104–109.

Hausmann, Jochen, Gibraltar im 18. Jahrhundert. Die Formung einer multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2015.

Hering Torres, Max Sebastián, Rassismus in der Vormoderne. Die »Reinheit des Blutes« im Spanien der Frühen Neuzeit, Frankfurt a. M. 2006.

Hermansen, Marcia, Conversion to Islam in Theological and Historical Perspectives, in: Lewis R. Rambo/Charles E. Farhadian (Hg.), The Oxford Handbook of Religious Conversion, Oxford 2014, S. 632–666.

Herrera Clavero, Francisco u. a. (Hg.), Los judíos en Ceuta, el norte de África y el estrecho de Gibraltar. XVI Jornadas de Historia de Ceuta, Ceuta 2014.

Hertel, Patricia, Der erinnerte Halbmond. Islam und Nationalismus auf der Iberischen Halbinsel im 19. und 20. Jahrhundert, München 2012.

Herzog, Tamar, Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America, New Haven, CT 2003.

Heyberger, Bernard/Verdeil, Chantal (Hg.), Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée. XVIe–XXe siècle, Paris 2009.

Hirschauer, Stefan, Un/doing Differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten, in: Zeitschrift für Soziologie 43 (2014), H. 3, S. 170–191.

Ibán Pérez, Iván Carlos, Matrimonio civil y matrimonio canónico en la legislación española (1870–1978), in: Anuario de derecho civil 32 (1979), H. 1, S. 83–175.

Idrissi Alami, Ahmed, Mutual Othering. Islam, Modernity, and the Politics of Cross-Cultural Encounters in Pre-Colonial Moroccan and European Travel Writing, Albany, NY 2013.

Iglesias Amorín, Alfonso, La Memoria de las Guerras de Marruecos en España (1859–1936), Santiago de Compostela 2014.

Internet Encyclopedia of Philosophy, URL: <https://www.iep.utm.edu/donoso/> (18.07.2024).

Keddie, Nikki, Introduction. Deciphering Middle Eastern Women's History, in: Dies./Beth Baron (Hg.), Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven, CT/London 1991, S. 1–22.

Kenbib, Mohammed, Les protégés. Contribution à l'histoire contemporaine du Maroc, Rabat 1996.

Kolossov, Vladimir/Scott, James, Selected Conceptual Issues in Border Studies, in: Belgeo. Revue belge de géographie (2013), H. 1, S. 1–19.

Konrad, Felix, Soziale Mobilität europäischer Renegaten im frühneuzeitlichen Osmanischen Reich, in: Henning P. Jürgens/Thomas Weller (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 81), S. 213–234, URL: <https://doi.org/10.13109/9783666100949.213> (22.07.2024).

Konrad, Felix, Von der »Türkengefahr« zu Exotismus und Orientalismus: Der Islam als Antithese Europas (1453–1914)?, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <http://www.ieg-ego.eu/konradf-2010-de> (18.07.2024).

Koppenfels, Martin von, Renegados, cautivos, tornadizos. Elementos de una narrativa mediterránea en Cervantes, in: Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes. Coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas, ed. Carmen Rivero Iglesias, Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos 2011.

Kraus, Wolfgang/Dostal, Walter (Hg.), Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean, London/New York, NY 2005.

La Parra López, Emilio, Intransigencia y tolerancia religiosa en primer liberalismo español, in: Mélanges de la Casa de Velazquez 44 (2014), H. 1: La tolerancia religiosa en la España contemporánea, S. 45–63.

Laroui, Abdallah, The History of the Maghrib. An interpretative Essay, Princeton, NJ 2015 [1977; frz. Erstausgabe 1970].

Las Cagigas, Isidro de, Tratados y convenios referentes a Marruecos, Madrid: Instituto de Estudios Africanos 1952.

Le Gall, Michel/Perkins, Kenneth (Hg.), The Maghrib in Question. Essays in History and Historiography, Austin, TX 1997.

Lécuyer, Marie-Claude/Serrano, Carlos, La Guerre d'Afrique et ses répercussions en Espagne. Idéologies et colonialisme en Espagne 1859–1904, Paris 1976.

Levi, Giovanni, On Microhistory, in: Peter Burke (Hg.), New Perspectives on historical Writing, University Park, PA ^{2}2001, S. 97–119.

Liauzu, Claude, Dictionnaire de la colonisation française, Paris 2007.

Liauzu, Claude, Passeurs de rives. Changements d'identité dans le Maghreb colonial, Paris 2000.

Llanos y Alcaráz, Adolfo, Siete años en África. Aventuras del renegado Sousa en Marruecos, Argelia, el Sahara, Nubia y Abisinia, Madrid o. J. [1870?].

Llorente de Pedro, Pedro-Alejo, La deserción militar y las fugas de los presidiarios en el antiguo régimen: especial estudio de su incidencia en los presidios norteafricanos, in: Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares (2005–2006), S. 106–131.

López Barranco, Juan José, El Rif en armas. La narrativa española sobre la guerra de Marruecos (1859–2005), Madrid 2006.

López García, Bernabé, Arabismo y Orientalismo en España. Radiografía y diagnostico de un gremio escaso y apartadizo, in: Víctor Morales Lezcano (Hg.), Africanismo y Orientalismo en España (1860–1930), Madrid 1990, S. 35–69.

López García, Bernabé, El Arabismo español de fines del XIX en el debate historiográfico y africanista, in: Felice Gambin (Hg.), Alle radici dell' Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Vol. III: secoli XIX–XXI, Florenz 2011, S. 141–156.

Lorcin, Patricia M. E./Shepard, Todd (Hg.), French Mediterraneans. Transnational and Imperial Histories, Lincoln, NE/London 2016.

Lourido Díaz, Ramón, Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII. Relaciones politicocomerciales del sultan Sīdī Muhammad B. ʿAllah (1757–1790), Madrid 1989.

Lugan, Bernard, Histoire de l' Afrique du Nord (Égypte, Libye, Tunisie, Algérie, Maroc). Des origines à nos jours, Monaco 2016.

Luhmann, Niklas, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, Los moros que trajo Franco. La Intervención de tropas coloniales en la Guerra Civil, Barcelona 2002.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada, Melilla 2008.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, El rif y el poder central, in: Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM) 9 (2019), S. 1–9.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, Fronteras geopolíticas y relaciones transfronterizas. El caso de España y Marruecos, in: Natalia Ribas-Mateos (Hg.), El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización, Barcelona 2011, S. 293–306.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del protectorado español, Madrid 2013.

Madariaga Álvarez-Prida, María Rosa de, Moroccan Soldiers in the Spanish Civil War, in: Eric Storm/Ali Al Tuma (Hg.), Colonial Soldiers in Europe, 1914–1945. »Aliens in Uniform« in Wartime Societies, New York, NY/London 2016, S. 161–181.

Maltby, William S., The Rise and Fall of the Spanish Empire, New York, NY 2009.

Mansour, Mohamed El, The Sanctuary (Hurm) in Precolonial Morocco, in: Rahma Bourqia/Susan Gilson Miller (Hg.), In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and Politics in Morocco, Cambridge, MA 1999, S. 49–73.

Manz, Volker, Fremde und Gemeinwohl. Integration und Ausgrenzung im Übergang vom Ancién Régime zum frühen Nationalstaat, Stuttgart 2006.

Mar Castro Varela, María do/Dhawan, Nikita, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 3. aktualisierte Auflage, Bielefeld 2020, URL: <https://doi.org/10.36198/9783838553627> (19.07.2024).

Mar Castro Varela, María do/Dhawan, Nikita, Homi K. Bhabha – Mimikry, Hybridität und Dritte Räume, in: Dies., Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, 3. aktualisierte Auflage, Bielefeld 2020, S. 229–295.

Marin Niño, Manuela, The Image of Morocco in Three 19th Century Spanish Travellers, in: Quaderni di Studi Arabi 10 (1992), S. 143–158.

Marin Niño, Manuela, »Hombre al moro«. Fugas del presidio de Melilla en el siglo XIX, in: Hispania. Revista Española de Historia 70 (2010), H. 234, S. 45–74.

Marin Niño, Manuela, Exploración y colonialismo. José Álvarez Pérez, cónsul de España en Mogador en el siglo XIX, in: Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales 17 (2013), URL: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-450.htm> (18.07.2024).

Marín Niño, Manuela, Orientalismo en España. Estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894–1943), in: Hispania 69 (2009), H. 231, S. 117–146.

Marín Niño, Manuela, Testigos coloniales. Españoles en Marruecos (1860–1956), Barcelona 2015.

Martín Corrales, Eloy (Hg.), Marruecos y el colonialismo español (1859–1912). De la guerra de África a la »penetración pacífica«, Barcelona 2002.

Martín Corrales, Eloy (Hg.), Semana Trágica. Entre las barricadas de Barcelona y el Barranco del Lobo, Barcelona 2011.

Martín Corrales, Eloy, El »moro«, decano de los enemigos exteriores de España: una larga enemistad (siglos VIII–XXI), in: Xosé Manoel Núñez Seixas/Francisco Sevillano Calero (Hg.), Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI–XX), Actas del IV Coloquio Internacional de Historia Politíca, 5–6 de junio de 2008, Madrid 2010, S. 165–182.

Martín Corrales, Eloy, La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica. Siglos XVI–XX, Barcelona 2002.

Martín Corrales, Eloy, Un siglo de viajes y viajeros catalanes por tierras del Norte de África y próximo oriente (1833–1939). Peregrinos, nostálgicos y colonialistas, in: Illes i Imperis 8 (2006), S. 83–111.

Martín Pérez, Eduardo, El Presidio de Ceuta. El correo de los confinados desde la segunda mitad del s. XIX hasta el cierre del penal, in: Boletín de la Agrupación Filatélica de Ceuta (2012), URL: <http://agrufilaceuta.fefian.es/boletin/Boletines/Numero%2012.pdf> (18.07.2024).

Martínez Antonio, Francisco Javier/González González, Irene (Hg.), Regenerar España y Marruecos. Ciencia y educación en las relaciones hispano-marroquíes a finales del siglo XIX, Madrid 2011.

Martínez de Pisón Cavero, José, Constitución y libertad religiosa en España, Madrid 2000.

Martínez Maurí, Mónica/Rodríguez Blanco, Eugenia (Hg.), Intelectuales, mediadores y atropólogos. La traducción y la reinterpretación de los global en lo local, San Sebastián 2008.

Martin-Márquez, Susan, Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity, New Haven, CT u. a. 2008.

Mateo Dieste, Josep Lluís, La »hermandad« hispano-marroquí. Política y religión bajo el protectorado español en Marruecos (1912–1956), Barcelona 2003.

Mateo Dieste, Josep Lluís, De los »remendados« al Hajj Franco. Los Españoles en el imaginario colonial marroquí, in: Illes i Imperis 7 (2004), S. 63–92.

Matthes, Joachim (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992.

McCoy, Alfred W. u. a. (Hg.), Endless Empire. Spain's Retreat, Europe's Eclipse, America's Decline, Madison, WI 2012.

Medick, Hans, Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikrohistorie im Blickpunkt der Kulturanthropologie, in: Joachim Matthes (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, S. 167–178.

Mehlmer, Sara, »Um Streitigkeiten zu vermeiden, […] wird jene Moschee zerstört«. Religion und Gewalt im Grenzkonflikt bei Melilla, 1860–1863, in: Eveline G. Bouwers (Hg.), Glaubenskämpfe. Katholiken und Gewalt im 19. Jahrhundert, Göttingen 2019 (VIEG Beiheft 130), URL:<https://doi.org/10.13109/9783666101588.141> (19.07.2024), S. 141–162.

Mehlmer, Sara, Spain and its North-African »Other« in the 19th Century. Ambivalent Practices of Comparing in the Context of Modern Spanish Colonialism, in: Eleonora Rohland u. a. (Hg.), Contact, Conquest, and Colonization: How Practices of Comparing Shaped Empires and Colonialism Around the World, New York, NY 2021, S. 132–151.

Mesa Gutiérrez, José Luis de, De los Mogataces a la Milicia Voluntaria de Ceuta, Lorca, Murcia 2017.

Meyer, Frank, Die Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla, Stuttgart 2005.
Miège, Jean-Louis, Le Maroc et l' Europe (1830–1894), Bd. 2: L' ouverture, Paris 1961.
Miège, Jean-Louis, Le Maroc et l' Europe (1830–1894), Bd. 3: Les Difficultés, Paris 1962.
Miège, Jean-Louis, Le Maroc et l' Europe (1830–1894), 4 Bde., Paris 1961–1962.
Miège, Jean-Louis, Documents d' histoire économique et sociale marocaine au XIXe siècle, Paris 1969.
Moga Romero, Vicente/Bravo Nieto, Antonio, Metodología e historia en las Efemérides de Gabriel de Morales, in: Gabriel de Morales, Efemérides y curiosidades. Melilla, Peñón y Alhucemas (1497–1913), hg. v. Vicente Moga Romero und Antonio Bravo Nieto, Melilla 1995, S. 11–27.
Moga Romero, Vicente u. a., El discurso histórico en los »Datos« de Gabriel de Morales. Sus impactos, in: Gabriel de Morales, Datos para la historia de Melilla (1497–1907), Bd. 1, hg. v. Vicente Moga Romero, Melilla 1992, S. XVII–XL.
Moha, Édouard, Les relations hispano-marocaines (Deux royaumes aux multiples affinités), Paris 1994.
Molina Meliá, Antonio, Las minorías religiosas en el derecho historico español, in: Jaime Bonet u. a. (Hg.), Acuerdos del estado español con los judíos, musulmanes y protestantes, Salamanca 1994, S. 13–34.
Morales Lezcano, Victor, El colonialismo hispanofrances en Marruecos (1898–1927), Madrid 1976.
Morales Lezcano, Victor, España y el norte de Africa. El protectorado en Marruecos (1912–56), Madrid ^{2}1986.
Morales Lezcano, Victor, Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX, Madrid 1988.
Morales Lezcano, Victor (Hg.), Africanismo y Orientalismo español, Madrid 1990.
Morales Lezcano, Víctor, España y mundo árabe. Imágenes cruzadas, Madrid 1993.
Morales Lezcano, Victor, Las fronteras de la península ibérica en los siglos XIII y XIX. Esbozo histórico de algunos conflictos Franco-Hispano-Magrebíes, con Gran Bretaña interpuesta, Madrid 2000.
Morales, Gabriel de, Datos para la historia de Melilla (1497–1907), Bd. 1, hg. v. Vicente Moga Romero, Melilla 1992.
Morales, Gabriel de, Efemérides y curiosidades. Melilla, Peñón y Alhucemas (1497–1913), hg. v. Vicente Moga Romero und Antonio Bravo Nieto, Melilla 1995.
Moreno Peralta, Salvador u. a., Melilla la Vieja. Plan Especial de los cuatro recintos fortificados, Melilla 1999.
Morris, Brian, Religion and Anthropology. A critical Introduction, Cambridge, MA 2006.
Motadel, David (Hg.), Islam and the European Empires, Oxford 2014.
Motadel, David, Introduction, in: Ders. (Hg.), Islam and the European Empires, Oxford 2014, S. 1–31.

Noever, Ixy, Women's Choices. Norms, Legal Pluralism and Social Control among the Ayt Hdiddu of Central Morocco, in: Wolfgang Kraus/Walter Dostal (Hg.), Shattering Tradition. Custom, Law and the Individual in the Muslim Mediterranean, London/New York, NY 2005, S. 189–207.

Nogueira da Silva, Cristina, Tolerância religiosa e direitos da religião católica no constitucionalismo espanhol e portugês, in: Mélanges de la Casa de Velazquez 44 (2014), H. 1: La tolerancia religiosa en la España contemporánea, S. 65–88.

Núñez Seixas, Xosé Manoel/Sevillano Calero, Francisco, Introduccion. Las Españas y sus enemigos, in: Dies. (Hg.), Los enemigos de España. Imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI–XX), Actas del IV Coloquio Internacional de Historia Politíca, 5–6 de junio de 2008, Madrid 2010, S. 13–27.

Núñez Seixas, Xosé Manoel, Nation Building and Regional Integration. The Case of the Spanish Empire, 1700–1914, in: Alexei Miller/Stefan Berger (Hg.), Nationalizing Empires, Budapest/New York, NY 2015, S. 195–245.

Ojeda Mata, Maite, ¿Intermediarios »naturales«? Los judíos y el colonialismo occidental y español en el mediterráneo musulmán. El caso de Marruecos, in: Mónica Martínez Maurí/Eugenia Rodríguez Blanco (Hg.), Intelectuales, mediadores y atropólogos. La traducción y la reinterpretación de los global en lo local, San Sebastián 2008, S. 187–205.

Ojeda Mata, Maite, Identidades ambivalentes. Sefardíes en la España contemporánea, Collado Villalba (Madrid) 2012.

Ojeda Mata, Maite, Protección y naturalización española de judíos en el Marruecos colonial, in: Los judíos en Ceuta, el norte de África y el Estrecho de Gibraltar, XVI Jornadas de historia de Ceuta, celebradas del 7 al 10 de octubre de 2013, Ceuta 2014, S. 277–299.

Olmedo Jiménez, Manuel (Hg.), España y el norte de África. Bases históricas de una relación fundamental (Aportaciones sobre Melilla), Bd. 2: Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas »Fernando de los Rios Urruti« (11 al 16 de junio de 1984), Granada 1984.

Ordnuña Rebollo, Enrique, Historia del Estado español, Madrid 2015.

Osterhammel, Jürgen, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2009.

Osterhammel, Jürgen, Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 46 (1995), H. 1, S. 101–138.

Pallister-Wilkins, Polly, The Tensions of the Ceuta and Melilla Border Fence, in: Paolo Gaibazzi u. a. (Hg.), EurAfrican Borders and Migration Management, New York, NY 2017, S. 63–81.

Paloutzian, Raymond F., Psychology of religious Conversion and spiritual Transformation, in: Lewis R. Rambo/Charles E. Farhadian (Hg.), The Oxford Handbook of religious Conversion, Oxford 2014, S. 209–239.

Park, Thomas K./Boum, Aomar, Historical Dictionary of Morocco, Lanham, MD u. a. ^{2}2006.

Pedraz Marcos, Azucena, Quimeras de Africa. La Sociedad Española de Africanistas y Colonistas. El colonialismo español de finales del siglo XIX, Madrid 2000.

Pellestrandi, Benoît, Catolicismo e identidad nacional en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo, in: Paul Aubert (Hg.), Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994–1995), Madrid 2002, S. 91–120.

Pennell, Richard C., Women and Resistance to Colonialism in Morocco. The Rif 1916–1926, in: The Journal of African History 28 (1987), H. 1, S. 107–118.

Pennell, Richard C., Accommodation between European and Islamic Law in the Western Mediterranean in the Early Nineteenth Century, in: British Journal of Middle Eastern Studies 21 (1994), H. 2, S. 159–189.

Pennell, Richard C., Morocco since 1830. A history, London 2000.

Pennell, Richard C., Law on a Wild Frontier. Moroccans in the Spanish Courts in Melilla in the Nineteenth Century, in: The Journal of North African Studies 7 (2002), H. 3, S. 67–78.

Pérez Ledesma, Manuel (Hg.), De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España, Madrid 2007.

Portillo Valdés, José María, De la monarquía católica a la nación de los católicos, in: Historia y Política (2007), S. 17–35.

Portillo Valdés, José María, Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780–1812, Madrid 2000.

Pratt, Mary Louise, Imperial eyes. Travel writing and transculturation, London 1992.

Rambo, Lewis R./Farhadian, Charles E. (Hg.), The Oxford Handbook of Religious Conversion, Oxford 2014.

Ramos Vázquez, Isabel, La reforma penitenciaria en la historia contemporánea española, Madrid 2013.

Real Academia Española (RAE), Diccionario de la lengua española, 2014, URL: <http://dle.rae.es/?id=PqZDbAp> (18.07.2024).

Reder Gadow, Marion, El norte de África en la política española hasta el siglo XIX, in: Manuel Aragón Reyes/Manuel Gahete Jurado (Hg.), El Protectorado español en Marruecos. La historia trascendida, Bd. 3, Bilbao 2013, S. 231–268.

Ribas-Mateos, Natalia (Hg.), El Río Bravo Mediterráneo. Las regiones fronterizas en la época de la globalización, Barcelona 2011.

Ríos Saloma, Martín, La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI–XIX), México, DF u. a. 2011.

Romero Morales, Yasmina, Prensa y literatura en la guerra de África (1859–1860). Opinión publicada, patriotismo y xenofobia, in: Historia contemporánea 49 (2014), S. 619–644.

Sadiqi, Fatima/Ennaji, Moha, Introduction. Contextualizing women's agency in the MENA [Middle East and North Africa] region, in: Dies. (Hg.), Women in the Middle East and North Africa. Agents of Change, New York, NY 2011, S. 1–12.

Sadiqi, Fatima, Women, Gender and Language in Morocco, Leiden/Boston 2003.

Sáez-Arance, Antonio, From a Medieval Christian Vanguard to a European High-Tech Fortress. Melilla's historical background, in: Michaela Pelican/Sofie Steinberger (Hg.), Melilla. Perspectives on a Border Town, Köln 2017, S. 25–34.

SAID, Edward W., Orientalism, reprinted with a new Preface, London 2003.

SALA, Juan, Ilustración del derecho real de España, Bd. 1, Coruña 1837.

SALAFRANCA ORTEGA, Jesús F., Sintesis historica de la población judía de Melilla, 1497–1936, in: Aldaba 9 (1987), S. 55–65.

SALAFRANCA ORTEGA, Jesús F., Historia de la población judía de Melilla desde su conquista por España hasta 1936, Málaga [2]1995.

SALGUES, Marie, Teatro Patriótico y Nacionalismo en España, 1859–1900, Zaragoza 2010.

SALHI, Zahia Smail, Gender and Diversity in the Middle East and North Africa, in: British Journal of Middle Eastern Studies 35 (2008), H. 3, S. 295–304.

SÁNCHEZ MANTERO, Rafael, La Iglesia en el Estado liberal (1833–1868), in: Escudero, La Iglesia en la historia de España, S. 869–879.

SANTIÁÑEZ, Nil, De la tropa al tropo. Colonialismo, escritura de guerra y enunciación metafórica en Diario de un testigo de la guerra de África, in: Hispanic Review 76 (2008), H. 1, S. 71–93.

SARO GANDARILLAS, Francisco, Estudios melillenses. Notas sobre urbanismo, historia y sociedad, Melilla 1996.

SARO GANDARILLAS, Francisco, Melilla en el siglo XIX, in: Antonio BRAVO NIETO/Pilar FERNÁNDEZ URIEL (Hg.), Historia de Melilla, Melilla: Ciudad Autónoma de Melilla, Consejería de Cultura y Festejos 2005, S. 465–491.

SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964.

SCHENK, Frithjof Benjamin (Hg.), Der Süden. Neue Perspektiven auf eine europäische Geschichtsregion, Frankfurt a. M. 2007.

SCHMID, Hansjörg (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007.

SCHMIDT-NOWARA, Christopher/NIETO-PHILLIPS, John M. (Hg.), Interpreting Spanish Colonialism. Empires, Nations, and Legends, Albuquerque, NM 2005.

SCHMIDT-NOWARA, Christopher, Introduction. Interpreting Spanish Colonialism, in: Ders./John M. NIETO-PHILLIPS (Hg.), Interpreting Spanish Colonialism. Empires, Nations, and Legends, Albuquerque, NM 2005, S. 1–23.

SERNA, Alfonso de la, Al sur de Tarifa. Marruecos-España un malentendido histórico, Madrid 2013.

SERRALLONGA URQUIDI, Joan, La guerra de África (1859–1860). Una revisión, in: Ayer 29 (1998), S. 139–159.

SEVILLA ANDRÉS, Diego, África en la política española del siglo XIX, Madrid 1960.

SHARPE, Jim, History from Below, in: Peter BURKE (Hg.), New Perspectives on historical Writing, University Park, PA [2]2001, S. 25–42.

SIMMEL, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a. M. 1992.

STALLAERT, Christiane, Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo, Barcelona 1998.

Storm, Eric/Al Tuma, Ali (Hg.), Colonial Soldiers in Europe, 1914–1945. »Aliens in Uniform« in Wartime Societies, New York, NY/London 2016.

Suárez Cortina, Manuel, Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808–1936, Santander u. a. 2014.

Suárez Fernández, Luis, La expulsión de los judíos, in: José Antonio Escudero (Hg.), La Iglesia en la historia de España, Madrid u. a. 2015, S. 433–444.

Tarrés, Sol/Rosón, Javier, Los orígenes de la institucionalización del Islam en España: bases y fundamentos (1900–1992), in: Awrāq 9 (2014), S. 147–169.

Tejado, Gavino (Hg.), Obras de D. Juan Donoso Cortés, Bd. 3, Madrid 1854.

Tofiño-Quesada, Ignacio, Spanish Orientalism. Uses of the Past in Spain's Colonization in Africa, in: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 23 (2003), H. 1, 2, S. 141–148.

Torrado, José Asensio, Los ejércitos coloniales, in: Africa. Revista de Tropas Coloniales 76 (April 1931), S. 85–90.

Trinidad Fernández, Pedro, La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII–XX), Madrid 1991.

Trivellato, Francesca, Is there a Future for Italian Microhistory in the Age of Global History? in: California Italian Studies 2 (2011), H. 1, URL: <https://escholarship.org/uc/item/0z94n9hq> (18.07.2024).

Tucker (Hg.), Judith E., The making of the modern Mediterranean. Views from the South, Oakland, CA 2019.

Ucar, Bülent, Die Todesstrafe für Apostaten in der Scharia. Traditionelle Standpunkte und neuere Interpretationen zur Überwindung eines Paradigmas der Abgrenzung, in: Hansjörg Schmid (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, S. 227–244.

Varisco, Daniel Martin, Reading orientalism. Said and the unsaid, Seattle, WA/London 2007.

Vilar, María José, Diario del viaje y misión diplomática de Francisco Merry y Colom a Marraquech en 1863. Estudio, edición facsímil y adenda documental, Murcia 2014 [Faksimile-Edition von 1894].

Villanova, José Luís, El protectorado de España en Marruceos. Organización política y territorial, Barcelona 2004.

Vivancos Gómez, Miguel C., La Iglesia Católica en Melilla, in: Antonio Bravo Nieto/Pilar Fernández Uriel (Hg.), Historia de Melilla, Melilla 2005, S. 681–708.

Vries, Jan de, Playing with Scales. The Global and the Micro, the Macro and the Nano, in: Past & Present 242, Beiheft 14 (November 2019), S. 23–36.

Wendel, Hugo C.M., The Protégé System in Morocco, in: The Journal of Modern History 2 (1930), H. 1, S. 48–60.

Wendl, Tobias/Rösler, Michael, Introduction. Frontiers and Borderlands. The Rise and Relevance of an Anthropological Research Genre, in: Dies. (Hg.), Frontiers and Borderlands. Anthropological Perspectives, Frankfurt a. M. 1999, S. 1–27.

WESSELING, Hendrik L., Teile und herrsche. Die Aufteilung Afrikas 1880–1914, Stuttgart 1999.

WESTERMARCK, Edward, Ritual and Belief in Morocco, Bd. 1, London 1926.

WOLF, Eric R. (Hg.), Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology, Albany, NY [1]1991.

ZAÏM, Fouad, Le Maroc et son espace méditerranéen. Histoire économique et sociale, Rabat 1990.

ZAÏM, Fouad, Les enclaves espagnoles et l'économie du Maroc méditerranéen. Effets et étendue d'une domination commerciale, in: Habib EL MALKI (Hg.), Le Maroc Méditerranéen. La troisième dimension, Casablanca 1992, S. 37–85.

ZAPATA MARTÍNEZ, Antonio, Melilla y sus relaciones socio-económicas con el entorno marroquí, in: Manuel OLMEDO JIMÉNEZ (Hg.), España y el norte de África. Bases históricas de una relación fundamental (Aportaciones sobre Melilla), Bd. 2: Actas del Primer Congreso Hispano-Africano de las culturas mediterráneas »Fernando de los Rios Urruti« (11 al 16 de junio de 1984), Granada 1984, S. 253–263.

ZARROUK, Mourad, Los traductores de España en Marruecos (1859–1939), Barcelona 2009.

ZEMON DAVIS, Natalie, Decentering History. Local Stories and Cultural Crossings in a Global World, in: History and Theory 50 (2011), H. 2, S. 188–202.

10. Abbildungsverzeichnis

Register[1]

1 Da die Lemmata »Ceuta«, »Enklave«, »Melilla«, »moro« und »Spanien« im gesamten Band sehr häufig vorkommen, wurde auf die Aufnahme in das Register verzichtet.

https://doi.org/10.13109/9783666302985

T

U

Z